



Centro Universitário de Brasília – UniCEUB
Faculdade de Ciências da Educação e Saúde – FACES
Curso de Psicologia

A IMPORTÂNCIA DA RELIGIÃO EM CONTEXTOS DE SOFRIMENTO

ELIUDE FERNANDES SILVA FÉLIX

BRASÍLIA
DEZEMBRO/ 2008

ELIUDE FERNANDES SILVA FÉLIX

A IMPORTÂNCIA DA RELIGIÃO EM CONTEXTOS DE SOFRIMENTO

Monografia apresentada como
requisito para conclusão do curso de
Psicologia do UniCEUB – Centro
Universitário de Brasília.

Professor orientador:
Dr. Maurício da Silva Neubern

Brasília/DF, Dezembro de 2008



Centro Universitário de Brasília

Centro Universitário de Brasília – UniCEUB
Faculdade de Ciências da Educação e Saúde – FACES
Curso de Psicologia

Esta monografia foi aprovada pela comissão examinadora composta por:

Prof. Maurício da Silva Neubern, Doutor em Psicologia

Prof. José Bizerril Neto, Doutor em Antropologia

Prof^a. Valéria Mori, Mestre em Psicologia

A Menção Final obtida foi:

Brasília/DF, Dezembro de 2008

Dedico este trabalho ao meu querido Nilton, que sempre acreditou em mim e em meu potencial. Mesmo quando estava cercada e sufocada por minha incredulidade diante das dificuldades, tive o privilégio de sempre sentir seu carinho e ouvir sua voz a me motivar, fazendo-me acreditar que eu era capaz.

Muito obrigada por todo seu amor, meu querido. O ouro do seu caráter nunca brilhou tanto quanto nesses dias difíceis. Você é o homem mais admirável que conheço. Te amo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço acima de tudo a Deus por mais uma vitória alcançada. Ele me concedeu saúde, coragem, tempo e recursos financeiros para que concluísse esse empreendimento. Todos os aplausos são para Ele.

Aos meus pais por terem feito de mim o que sou. Meu pai Orlando (in memorian), meu grande amigo e exemplo. Agradeço todo o legado no qual me alicerçou. Obrigada pelo amor dispensado a mim, meu coração dói de saudades.

A toda minha família, em particular aos meus irmãos, que de uma maneira ou de outra, se fizeram presentes, garantindo minha permanência e frequência no curso.

Ao Daniel, por ter entendido minha ausência, e por se sair tão bem sem mim.

A todos os professores do curso de psicologia durante esses cinco longos anos. Três professores fizeram para mim toda a diferença: Mauricio Neubern, Fernando Rey e Tânia Inessa, obrigada por tudo que me ensinaram.

Em especial ao meu querido orientador, professor Dr. Maurício da Silva Neubern. Obrigada por mostrar o caminho das pedras, pelas horas de dedicação, pela orientação tão rica e eficaz. E principalmente, obrigada por partilhar seus conhecimentos.

A todos os amigos do grupo de orientação pela solidariedade e incentivo. Augusto e Cristiane, vocês são muito especiais.

Aos queridos *psicologas*: Elias por toda atenção e interesse em me ajudar, e Neylon pelo companheirismo e assessoria técnica. Saber que podia contar com vocês me tranquilizou bastante.

À minha grande amiga Jeane, companheira em todo tempo. No dia mais difícil da minha vida você sentiu, e me ligou, obrigada amiga. A motivação mútua nos fez chegar até o fim.

Todos funcionaram como âncora em meio à tormenta.

Uma pessoa merece agradecimento especial: Nilton, meu querido esposo. Sua presteza e dedicação não deixam você perceber tudo o que significa para mim. Uma vez mais, obrigada por tudo!

Eliude.

Voltei-me e vi debaixo do sol que não é dos ligeiros a carreira, nem dos valentes a peleja, nem tampouco dos sábios o pão, nem ainda dos prudentes a riqueza, nem dos inteligentes o favor, mas que o tempo e a sorte pertencem a todos (Eclesiastes 9.11).

SUMÁRIO

RESUMO.....	vii
INTRODUÇÃO.....	01
CAPÍTULO 1: SOFRIMENTO E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA.....	05
1.1 O sofrimento e o sagrado constituindo o homem.....	05
1.2 O sistema de idéias religioso: busca por conhecimento e compreensão.....	08
1.2.1 O sistema de idéias do Cristianismo.....	16
1.3 A busca por uma religião.....	20
1.4 O sentido da experiência religiosa.....	25
1.4.1 Sentido pessoal: experiência religiosa de quem sofre.....	26
1.4.2 Os sentidos religiosos e resignificação do sofrimento.....	30
1.5 Diferença entre mensagem religiosa e experiência religiosa.....	31
CAPÍTULO 2: A RESPOSTA RELIGIOSA PARA OS SOFRIMENTOS DO COTIDIANO.....	39
2.1 Religião e sofrimento social.....	39
2.2 Respostas a sofrimentos físicos, emocional e espiritual.....	42
2.3 Entre solução e sofrimento.....	46
CAPÍTULO 3: A TERAPÊUTICA DA RELIGIÃO.....	50
3.1 Terapêutica decorrente da conexão com o sagrado.....	50
3.1.1 Terapêuticas possíveis.....	51
3.2 Reconstruções de sentidos que geram mudanças.....	53
3.2.1 Mudança de atitude.....	55
3.2.2 Mudança e escolha de nome.....	56
3.3 Alcance dos espaços: religioso e terapêutico.....	58
3.3.1 Papéis desempenhados: pelo terapeuta e pelo líder religioso.....	59
3.4 Acolhimento terapêutico às demandas religiosas.....	63
CONCLUSÃO.....	66
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	71

RESUMO

Este trabalho se propõe a apresentar o entrelaçamento psicológico que existe entre sofrimento e religião e a importância desta vivência em contextos de sofrimento. Para tanto traça um paralelo entre sofrimento e experiência religiosa, trilhando caminhos que perpassam o sistema de idéias religioso, as especificidades do cristianismo, a busca pela religião e os sentidos e significados que ela oferece. Em seguida pontua a diferença entre a genuína experiência religiosa e o mero discurso religioso desprovido de compromisso onde a experiência religiosa não é buscada ou motivada, as respostas que a religião oferece às situações do sofrimento e ainda o paradoxo que pode se apresentar em um contexto religioso quanto a amenizar ou asseverar o sofrimento. Também apresenta as possibilidades terapêuticas que podem ser oferecidas dentro de um contexto especificamente religioso, bem como a geração de novos sentidos que podem ser alcançados tanto no espaço religioso, como no espaço terapêutico, pois em certa medida, um habita o outro. Discute ainda acerca da representação que o líder religioso e a figura do psicoterapeuta têm para o sujeito, principalmente aquele que enfrenta situações de sofrimento, e as possíveis trocas dentro de cada um desses espaços. Por fim, ressalta o quanto é importante que as demandas religiosas encontrem acolhimento dentro do contexto terapêutico, e que o terapeuta deve, em sua atividade clínica, empenhar-se em compreender as especificidades dessa experiência tão peculiar, enxergando-a como pertencente a um outro saber, mas que pode, em muitos aspectos, ser considerada como um importante auxílio que pode ser utilizado no decorrer do processo terapêutico levando o sujeito a enxergar novas possibilidades. O trabalho é concluído considerando que a experiência religiosa pessoal se apresenta como uma ferramenta essencial para que se alcance a ressignificação de novos sentidos para a existência quando em situações adversas. A religião constitui-se ainda em um elemento de extrema importância para que se enfrente contextos de sofrimento. Definições específicas sobre religião não são alcançadas devido à toda complexidade que cerca o fenômeno religioso, por essa razão, há o reconhecimento de que tanto a ciência, de uma forma geral, quanto a psicologia não conseguem explicá-la, pois é uma experiência que pertence a um outro campo do saber.

Palavras-chave: Sofrimento; Experiência religiosa; Subjetividade

Desde os primórdios da humanidade a religião se faz presente. Ela é um fenômeno que comparece nas mais diferentes culturas, mostrando-se como uma energia transcendente que ordena todo o universo e que nasce do próprio existir humano que tende a evocar o sagrado (Rosa, 1971). Devido a sua complexidade, não é tarefa fácil estudá-la. Devido a tudo que compreende, é um tema que interessa à psicologia, pois dentre outros aspectos, consiste em um fenômeno inerente ao homem.

Neuber (não publicado), enfatiza que estudar o fenômeno religioso é uma proposta que há algum tempo é efetuada por alguns psicólogos e psicoterapeutas, no entanto religião e psicologia têm ainda uma relação marcada por alguns obstáculos epistemológicos principalmente relacionados à tendência da psicologia e de outras ciências em reduzir a religião aos campos já consagrados de conhecimento, onde há certo desprezo pelas construções e experiências religiosas que o sujeito apreende desse/nesse espaço. Na relação terapêutica muitas vezes há, por parte do terapeuta a tentativa de conter a complexidade religiosa dentro de seus pressupostos teóricos, o que de nenhuma maneira é possível.

Neste trabalho a autora busca uma compreensão geral acerca da importância da religião para quem sofre, bem como a relação entre sofrimento e religião, analisando a existência do vínculo psicológico entre a experiência do sofrimento e a experiência religiosa. Averiguar os significados e sentidos que a religião propicia ao sujeito, bem como a forma como esse a subtrai e compreende, é uma proposta que perpassa todo o trabalho. A intenção é, com um enfoque psicológico, pesquisar o tema com o propósito de trazê-lo à discussão, a fim de que se produza uma maior reflexão a esse respeito, obtendo-se assim mais conhecimento sobre psicologia e religião, e em especial, a respeito do vínculo entre estes e o sofrimento.

A compreensão do que seja o campo religioso com todas as peculiaridades que o envolve e suas representações para o sujeito, bem como a vivência de uma experiência pessoal com o sagrado é um conhecimento muito importante para o psicoterapeuta, pois

desconhecê-lo é, no dizer de Neubern (não publicado), correr o risco de reduzi-lo a uma outra área de conhecimento. Levantar questionamentos acerca desse contexto e buscar compreender a subjetivação das simbologias litúrgicas é, segundo o citado autor, um caminho pouco trilhado na psicologia e que deveria ser estudado mais profundamente. O presente trabalho intenta seguir nessa procura.

A discussão baseia-se no pensamento de alguns teólogos, tal como Otto (2007) que apresenta o sagrado como algo que transcende a compreensão humana; psicólogos como James, para quem a religião propicia uma estreita comunhão com o sagrado, capaz de gerar reconfigurações que dão sentido ao existir, experiência que, para o autor, é incompreensível à razão humana; historiadores como Eliade, segundo o qual, o sagrado e o profano são as duas formas fundamentais e profícuas para que o sujeito dê conta de existir; dentre outros autores, que se propuseram a debater acerca da religião e do sofrimento. O trabalho foca-se também na experiência religiosa pessoal com o sagrado e no compromisso que, a partir dela, o religioso assume consigo mesmo e com os outros. Tal postura gera ressignificações que denotam um outro sentido para vida, onde o adepto passa a perceber o mundo a sua volta com um outro olhar, mais voltado para questões globais, altruístas e despojada de egoísmo.

O trabalho refere-se também à postura que deve ser tomada pelo psicólogo em acolhimento às demandas perpassadas pela religião. De acordo com Neubern (não publicado), o psicoterapeuta deve considerar a necessidade de ter algum conhecimento sobre religião, que ao menos lhe permita transitar por entre os aspectos subjetivos que permeiam a experiência religiosa do cliente. Ser capaz de perceber o que seja essa experiência e identificar suas interfaces quando engendradas dentre outras demandas.

Desta forma o trabalho apresenta, em seu primeiro capítulo, um paralelo entre sofrimento e experiência religiosa, como cada um deles constitui o homem, e prossegue na tentativa de compreender os sistemas de idéias da religião com pontuações um pouco mais

específicas acerca do cristianismo. Há também um esforço em verificar as razões pelas quais uma pessoa busca por uma religião, qual o sentido dessa experiência para o sujeito e principalmente para aquele que está em sofrimento; considera ainda os sentidos imbricados no contexto religioso e as ressignificações que oferece ao adepto. O trabalho ressalta ainda que existe uma diferença significativa entre a verdadeira experiência religiosa pessoal e uma mensagem religiosa vazia de sentido, onde não há um encontro real com o sagrado.

O segundo capítulo aponta como a religião se posiciona frente ao sofrimento e as diferentes respostas que oferece tanto para sofrimentos social, físico, emocional, espiritual, como para os padecimentos de qualquer outra ordem. Também direciona um olhar para a dicotomia e conflito que ela pode vir a gerar, pois pode aliviar o sofrimento, ou mesmo asseverá-lo.

O terceiro capítulo preocupa-se em apresentar as possibilidades terapêuticas que a religião pode proporcionar, e também as diversas mudanças advindas da geração de novos sentidos, o alcance inerente aos espaços terapêutico e religioso, bem como o papel que o psicólogo e o líder religioso devem desempenhar, ressaltando algumas semelhanças entre eles e ainda as trocas possíveis entre os dois espaços. Por fim, explana acerca do acolhimento às demandas religiosas dentro do espaço terapêutico, pontuando algumas questões para as quais o terapeuta deve estar atento.

Este é um trabalho que busca entender a experiência humana do sofrimento de uma forma um pouco mais profunda, considerando todas as diferentes esferas que perpassam a existência do homem. O estudo revelou que não é possível sarar psicologicamente esses estados de sofrimento sem que se dê um real sentido à vida, o que, segundo o estudo, é amplamente alcançado por meio da religião (Vergote, 2001).

O trabalho não teve a pretensão de alcançar definições formais e completas sobre o tema. Neubern (não publicado) ressalta a impossibilidade da ciência em explicar o que seja a

experiência religiosa, e referindo-se ao que postula Morin (1991, citado em Neubern, não publicado), explica que essa dificuldade é devido à religião não pertencer ao campo do saber científico, por isso sua explicação é racionalmente impossível. O autor citado comenta que tanto a psicologia, quanto a ciência possuem limitações ao que se refere ao campo religioso. Limitações que precisam ser reconhecidas pelo psicoterapeuta afim de que não venha a comprometer seu desempenho. Porém, ao mesmo tempo em que deve identificá-las, deve também dialogar com o sujeito religioso com o intuito de compreender quais elementos habitam a subjetividade da experiência religiosa, que podem ser utilizadas no processo terapêutico.

CAPÍTULO 1

SOFRIMENTO E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Neste capítulo será enfocada a noção de como se dá o entrelaçamento entre religião e sofrimento, pois acredita-se que são dois caminhos distintos, mas que findam por encontrar-se e permanecem juntos até que o sofrimento receba um novo sentido. Essa mudança de significado também será analisada.

O caminho aqui trilhado é em busca de compreender o sistema de idéias religioso, como se dá, por parte do sujeito, a busca por uma religião e de que forma as diversas religiões e crenças oferecem subsídios, por meio de suas práticas, para que o religioso dê novo significado ao seu sofrimento.

1.1 O sofrimento e o sagrado constituindo o homem

Uma reflexão teórica acerca dos tempos passados revela que em todos os períodos da história o sofrimento se fez presente. A menção aqui feita ao sofrimento refere-se a qualquer experiência humana, que de alguma maneira cause angústias, ou coloque em condição fragilizada a integridade do sujeito, ou seja, qualquer experiência que comporte uma impossibilidade do sujeito em gerar recursos para uma saída de sentidos e significados que o fixam a uma vivência de sofrimento, causando algum tipo de padecimento.

O sofrer pode ser interpretado como “um morrer aos poucos”. A permanência em um quadro de sofrimento pode redundar na exaustão das capacidades intelectuais devido às tensões emocionais vivenciadas pelo sujeito, podendo gerar angústia, pânico, depressão, dentre outros. É uma experiência subjetiva de caráter qualitativo que pode variar de acordo com o sujeito que sofre (Barus-Michel & Camps, 2003).

Mendes e Silva (2006) explicam que o sofrimento, em geral, está vinculado à insegurança, medo, angústia e impotência, causados pelas mais variadas razões. Dessa forma, a ansiedade, insatisfação, solidão, sensação de inutilidade e desvalia, são formas encontradas para expressá-lo. Encontrar-se dessa maneira é uma condição muito difícil para o homem, que, de todas as formas, tenta se desvencilhar de tal situação. Penso que o sofrimento vincula-se aos modos de organização de sentido subjetivo das experiências em que o sujeito não encontra recursos personológicos¹ para geração de alternativas que lhe ofereça possibilidade de não ficar estagnado emocional e simbolicamente naquela vivência de sofrimento. O que comparece nomeado por sofrimento emerge do entrelaçamento dos diferentes enraizamentos que globalmente atravessam o sujeito e que, sob a ótica dos referentes lingüísticos referendados culturalmente pelo grupo social, recebem os mais diversos títulos, como os citados acima.

Um dos recursos encontrados pelo homem para enfrentar o sofrimento é a busca pela religião, que toma o papel de mediadora entre ele e o sofrimento, ressignificando-o. Dentro desta ressignificação pode estar a negação, lugar onde o adepto, não aceitando sua aflição, enxerga uma possibilidade de dar novas configurações de sentido para seu sofrimento. A religião se abre como uma possibilidade para um sujeito que se posiciona ativamente na construção de um vínculo religioso. Nesse processo de construção, os sentidos subjetivos que daí emerge não se esgotam neste vínculo religioso, mas têm implicação em outros espaços e de outros espaços. Dessa forma, não é a religião quem fortalece (em uma direção correlacional) o sujeito, e sim, as produções de sentidos e significados que ganham contornos, em um sujeito ativo naquele vínculo religioso e que não se esgotam neste, isto é, penso que o fortalecimento vem dos sentidos que emergem com a experiência religiosa, a qual é

¹ Personalidade é “um sistema aberto, em desenvolvimento, em que comparecem organizadas as diferentes configurações de sentido subjetivo que expressam a experiência histórica do sujeito em termos subjetivos” (González Rey, 1999).

perpassada pelo discurso religioso presente naquele espaço de relação religiosa do sujeito, implicando na experiência deste em seu sentido subjetivo social o qual por sua vez, de modo recursivo, atravessa o sentido subjetivo individual da vivência religiosa, dando-lhe suporte para o enfrentamento dessas situações adversas.

A sensação de segurança que o contato com o sagrado propicia é incomparável a qualquer outra coisa. A fé depositada no sagrado, segundo Figueira (2007), dá ao homem paz e calma mesmo em contextos turbulentos. A partir da aproximação do homem a Deus, por meio da experiência religiosa, o sofrimento tem suas proporções diminuídas e toma um lugar secundário na vida de quem sofre. A crença de que há um Deus, aumenta a convicção de dias melhores. A esse respeito James (1995) ressalta:

[...] a existência de Deus é a garantia de uma ordem ideal, que será permanentemente preservada. Este mundo, como a ciência nos assegura, poderá, um dia, abrasar-se ou gelar; mas se isso fizer parte da sua ordem, os velhos ideais serão seguramente satisfeitos de algum modo, de sorte que, onde Deus está a tragédia é apenas provisória e parcial, e o naufrágio e a dissolução não são, de maneira alguma, coisas absolutamente finais (James, 1995, p. 319).

Percebe-se que a religião ocupa um lugar privilegiado na constituição humana para a ressignificação de sentido. É um recurso que disponibiliza ao sujeito, ferramentas para que esse encontre uma melhor maneira de estar no mundo, pois por meio dela, o homem lida de forma mais hábil com as tensões que lhes são inerente, tensão entre o profano e o sagrado. Um conflito entre esses dois elementos, que tende a um ou outro extremo, pode gerar sofrimento na forma de culpa, de exigência de perfeccionismo, dentre outros. Um contato com o Supremo pode desconstruir essa tensão, e apresentar a possibilidade de um equilíbrio, onde o sujeito passa a perceber que tal tensão faz parte da sua vida e da sua personalidade que

é dinâmica e não estática, e o saudável não é estar em um pólo ou outro, mas sim alcançar um ajustamento novo e construtivo entre as tensões (May, 1996).

1.2 O sistema de idéias religioso: busca por conhecimento e compreensão

Uma busca por conhecimento é a tentativa de conceituar o termo religião. Para tal intento faz-se necessário transitar por entre vários autores que se pronunciaram acerca do tema. Esta é a tentativa aqui premente.

De acordo com o que postula Morin (2002), a religião pode ser considerada um sistema de idéias, por trazer consigo uma associação de conceitos diversos vinculados logicamente e que possuem valor de verdade para o religioso. A partir desse sistema, o religioso consegue estabelecer com o mundo uma relação, que em geral, torna a vida mais confortável e menos sofrida. É um sistema de idéias fechado como doutrina, onde para sua manutenção e sobrevivência ela se retrai para se proteger e para se defender de possíveis ataques externos. É ainda um sistema auto-conservador e resistente a qualquer coisa que ameace sua homeostase. Em seu modo de proteger-se, a religião tende a evitar ataques, seleciona o que lhe é conveniente e elimina o que considera ameaçador. Em geral, não se submete a avaliações ou reflexões auto-críticas.

Dalgalarondo (2008) considera a religião como um fenômeno eminentemente humano, sugerindo que se o homem não criou a religião, ao menos ele a recriou. Ainda segundo este autor, o devoto expressa sua religião no âmbito social, político e em seus processos psíquicos. Nela estão implicadas dimensões variadas e distintas da vida do homem, tais como experiencial, psicológica, sociológica, antropológica, histórica, política, teológica e filosófica, sendo, portanto, um sistema de extrema complexidade. Em um pensamento cristão (sistema religioso que predomina no ocidente), a religião pode ser analisada sob duas óticas distintas: a primeira, é que como instituição é uma criação humana, assim como todos os

rituais e os elementos que o constitui; a segunda, é que o pensamento religioso é inato ao homem, uma vez que todos carregam em si a busca pelo transcendente, e nesse sentido não pode ser considerada como invenção eminentemente humana (Otto, 2007).

Dalgalarrondo (2008) se propôs em reunir conceitos relevantes de diferentes autores, e assim menciona que, para Taylor (1871, citado em Dalgalarrondo, 2008) religião é crer em entes espirituais. Mueller (1903, citado em Dalgalarrondo, 2008) afirma que é a capacidade de vivenciar, naquilo que é finito, o que é da ordem do infinito. Para Durkheim (1978, citado em Dalgalarrondo, 2008, p. 22) a religião é “um sistema solidário de crenças e práticas relativo a entidades sacras, quer dizer, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem em uma mesma comunidade moral, chamada igreja, a todos que aderem a ela” (Durkheim, 1978, p. 212 – citado em Dalgalarrondo, 2008). Erik Erikson (1962, citado em Dalgalarrondo, 2008) a define como a tradução do excesso de obscuridade que permeia a vida do homem por meio de palavras, imagens e códigos. E por fim, para Byrne (2001, citado em Dalgalarrondo, 2008, p. 23):

[...] uma religião é um sistema simbólico (quando associado com crenças e práticas) que articula o pensamento de que há uma fonte de moral por trás do mundo, que é o pensamento de que os reinos dos valores e dos fatos estão, em última análise, unidos.

Wilges (1995) apresenta uma formulação que delinea a religião em diferentes aspectos. Para ele a religião é o reconhecimento humano de um poder supremo, do qual o homem é dependente e por meio de crenças, leis e ritos, relaciona-se com ele de forma pessoal e dele obtém favores. De uma forma geral, as religiões possuem doutrina, ritos e cerimônias, sistema ético e uma comunidade de fiéis.

Conforme Gonçalves, Gíglío e Ferraz (2006), a religião ganha forma a partir de diferentes lentes, as quais explicam a religião à sua maneira, não cabendo a discussão se são

falsas ou verdadeiras. Os autores referem-se ao pensamento de vários pensadores, tais como Durkheim, Lakatos, Engels, dentre outros. Nesse sentido, em uma explicação detalhada, postulam que a religião é formada por práticas e crenças sagradas que se unificam dentro de um sistema demarcado pelo sagrado (relativo às coisas divinas) e pelo profano (violação do que é sagrado). O homem se ambienta ao mundo por meio de três níveis: o natural, o social e o sobrenatural, e é neste último que se encontra a religião, esfera em que a busca por uma explicação da natureza e da origem do sagrado é um processo cognitivo que propicia a crença religiosa, onde o ritual configura-se no aspecto ativo da religião. O sentido religioso é formado por entes (deuses, anjos, demônios, etc.), ambientes (céu, inferno, purgatório, etc.) e forças (espírito santo, alma, entidades, etc.). Segundo os autores, os deuses e Deus tiveram suas representações surgidas a partir da espiritualização dos objetos e fenômenos da natureza. Afirmam ainda que a religião não deve ser estudada a partir da investigação de ser falsa ou verdadeira, mas sendo considerada como um fenômeno social essencial à existência humana.

A religião possui ainda algumas diferenças semânticas quanto ao seu termo. Religião, religiosidade e espiritualidade são palavras amplamente utilizadas, ora como sinônimos, ora com significados diferentes. Um olhar mais acurado a respeito, leva ao entendimento da diferença tênue entre os termos. Dalgalarondo (2008) os define da seguinte forma: religião como sendo algo mais restrito, limitado a determinada doutrina e pensamento e diretamente ligada a uma instituição religiosa. Religiosidade e espiritualidade seriam termos mais amplos e mais independentes quanto às denominações e instituições. Religiosidade assemelha-se bastante com religião, refere-se a uma característica humana de reconhecer a necessidade por algo superior e se apegar a determinadas crenças para satisfazer tal necessidade (busca do homem por sentido da vida), porém com um pertencimento institucional menos rígido e com práticas litúrgicas menos frequentes, está essencialmente presente no homem, porém, em diferentes dimensões. Espiritualidade é uma crença mais individualizada e particular, onde o

espiritualista prefere não ter religião formal, nem praticar qualquer forma de culto, priorizando sua experiência religiosa pessoal, e, à sua maneira.

A pesquisa bibliográfica dentre os diferentes autores que se propuseram ao estudo da religião, revela que não há um consenso quanto uma definição específica para ela. Para Dalgalarro (2008), um dos fatores mais incisivos que contribuem para essa diferença de opiniões é justamente a complexidade que faz da religião um fenômeno. Desta maneira, encontrar uma conceituação única para a religião é tentar explicá-la de forma objetiva, não reconhecendo a dimensão subjetiva social e a complexidade que envolve esse termo.

O sistema de idéias religioso, por ser muito amplo e abrangente, não possui um conceito que seja o mais correto. Dentro dessa diversidade religiosa, apegar-se a um conceito, ou refletir acerca de alguma religião seria uma questão de escolha, definida a partir do que se queira entender ou estudar. A religião é um construto multidimensional que possui diferentes aspectos e acolhe ênfases distintas, o que é perfeitamente justificado pela variedade da subjetividade humana. Referindo-se a esse pluralismo religioso e às diferenças e peculiaridades inerentes ao homem, James postula com muita propriedade:

[...] não vejo como seria possível criaturas em posições tão diferentes e com tão diferentes poderes como são os indivíduos humanos, terem exatamente as mesmas funções e as mesmas obrigações. Não haverá dois dentre nós que tenham dificuldades idênticas, nem se poderá esperar deles que elaborem as mesmas soluções. Cada qual, do seu ângulo especial de observação, vê certa esfera de fato e de problemas, com os quais lidará de maneira singular. Um de nós precisa suavizar-se, outro precisa endurecer-se; um precisa ceder num ponto, outro precisa manter-se firme – a fim de defender melhor a posição que lhe coube (James, 1995, p. 301).

Ao que se percebe, mesmo pesquisando entre grandes autores, conceituar o termo religião não é tarefa fácil, ou mesmo possível. Mas como interessa continuar estudando esse tema tão intrigante, opta-se por despojar-se de qualquer conceito prévio e continuar a caminhada, não mais tentando conceituá-la (fechando-a em uma caixinha), mas, buscando agora entendê-la.

Para entender o fenômeno religioso, bem como sua relação com o sofrimento que permeia a vida humana, faz-se necessário, segundo Dalgalarondo (2008), uma acurada análise hermenêutica, que siga a, pelo menos, três passos, tidos pelo autor como essenciais, são eles: distinção entre espírito e letra, onde o autor ratifica o pensamento exegético do apóstolo Paulo que diz que “a letra mata e o espírito vivifica” (II Coríntios 3.6); ponderar o círculo hermenêutico de remeter o texto ao contexto, a parte ao todo, o sujeito ao objeto; e por último, dar ênfase à interpretação, que segundo o autor, só surge quando cessa a compreensão imediata. Esses passos devem ainda ser seguidos por uma consideração acurada acerca da linguagem, dos fatos históricos, das liturgias e dos vários símbolos presentes em cada religião. Para o autor, é muito importante considerar ainda a subjetividade do sujeito, atentando também para a singularidade do seu sofrimento, pois se configura das mais variadas formas e de acordo com o contexto em que se está inserido. Partindo da teoria da subjetividade de Gonzalez-Rey (1999), sinalizamos que a subjetividade referida por Dalgalarondo, não aponta para uma constituição de sujeito a partir de diversos enraizamentos que o atravessam, bem como pelo seu diálogo com o social. A subjetividade da qual ele fala, parece referir-se mais a questões de traços de pertencimentos de um determinado indivíduo.

James (1986), em uma postura diferente a do autor citado acima, diz que a religião só pode ser entendida a partir da experiência religiosa pessoal, pois é nesse conhecimento que estão presentes atitudes, sentimentos e comportamentos humanos capazes de dar à religião um real significado. O autor destaca que a religião está fundamentada em certas disposições e

aspirações pessoais, desse modo, para uma crença religiosa não existe a necessidade de uma explicação intelectual ou científica, pois a fé advém da experiência pessoal com o sagrado.

É contraditória a posição de Dalgarrondo (2008), pois ora considera a religião como algo que transcende a linguagem, e por isso, sendo entendida somente por meio de experiências vivenciadas. Porém, em outro momento, o autor vislumbra a possibilidade de um incrédulo estudar ou entender a religião, desde que essa tentativa não fira a essência da experiência religiosa (vê-se que o autor considera uma 'essência'). Avalia que, mesmo aquele que não crê em nada é ainda, de uma ou outra maneira, tocado pelo espírito religioso e dele dificilmente escapa. Em uma postura um tanto conflitante, Dalgarrondo, ao mesmo tempo em que considera que uma pessoa sem experiência religiosa não tem condições de pesquisar acerca do tema, e em vão seria sua tentativa de compreender a religião, pois para uma pessoa assim, a religião tomaria a forma de algo externo, frio e neutro e não passaria de um objeto de museu; ele considera possível essa tentativa, por ponderar que, estudar a religião é trabalhar com os elementos dos quais ela se constitui e se alimenta e para tanto, não é prioritária ou essencial a vivência dessa experiência. Segundo ele, a atividade humana é que gera o sentido religioso, dessa forma, a linguagem consegue veicular tal sentido.

No tocante ao sentido da experiência religiosa, discordamos do reducionismo desta à linguagem, feita pelo autor acima citado. Assim nos orientamos com aquilo que nos apresenta Otto (2007), quando ressalta que uma experiência religiosa contundente é aquela em que elementos e símbolos praticamente não comparecem (que para Dalgarrondo podem ser explicados pela linguagem), mas o que existe é um puro encontro do homem com o numinoso. Na visão de James (1995), é o indivíduo relacionar-se inteiramente com o que para ele é divino. Nessa relação, o adepto, de forma solitária, mas num intenso encontro com o divino, deposita seus sentimentos e vivências para a ocorrência da experiência numinosa. Os

sentimentos experienciados nesse encontro não podem ser encontrados em nenhum outro contexto. Assim ressalta o autor:

“[...] é uma adição absoluta à esfera de vida do indivíduo. Dá-lhe uma nova esfera de poder. Quando a batalha exterior está perdida, e o mundo exterior o renega, ele redime e vivifica um mundo interior que, de outro modo, não seria mais do que um ermo vazio” (James, 1995, p. 41).

Assim, sem uma experiência especificamente religiosa, torna-se impossível pesquisar acerca da religião. Aquilo que a linguagem supostamente veicula acerca da religião, não tem nenhum sentido para o indivíduo religioso. Por mais claras que sejam as definições de termos ou símbolos religiosos, em nada se parecem com o que de fato é uma experiência religiosa. Assim, quem nunca vivenciou tal experiência, não pode supor o que seja. Acerca da experiência religiosa ressalta Otto:

Convidamos então, ao examinar e analisar esses momentos e estados psíquicos de solene devoção e *arrebatamento*, a observar atentamente o que eles não têm em comum com estados de *embevecimento* moral ao contemplar uma boa ação, mas os sentimentos que os antecedem e que lhes são específicos. Como cristãos, sem dúvida, nos deparamos inicialmente com sentimentos que de forma atenuada também conhecemos em outras áreas: sentimentos de gratidão, de confiança, de amor, de esperança, de humilde sujeição e submissão. Só que isso não esgota o momento de devoção, nem apresenta os traços muito específicos e exclusivos do “solene”, que caracteriza o singular arrebatamento a ocorrer somente então (Otto, 2007, p. 40).

Assim, a religião ou a experiência religiosa só pode ser entendida pelo próprio sujeito que por ela é tocado. O poder sobrenatural que a envolve não pode ser reformulado em

conceitos racionais. É uma experiência “[...] ‘inefável’, somente pode ser indicada indiretamente pela evocação íntima e apontando para o peculiar tipo e conteúdo da reação-sentimento, desencadeada na psique por uma experiência pela qual a própria pessoa precisa passar” (Otto, 2007, p. 42).

Eliade (2001), grande historiador das religiões, lança um intrigante questionamento acerca da possibilidade de um ateu, ou mesmo um anti-religioso obter êxito em um estudo das religiões. Para o autor a única maneira de compreender o fenômeno religioso, ainda que o considere alheio, é colocar-se dentro dele, e só então partir em busca de sua compreensão. Assim, para entender a religião, é necessário que se tenha, ao menos, certa sensibilidade para discriminar e intuir seus fenômenos, ou seja, um olhar e um ouvido religioso. O relato, por parte de um religioso, de uma experiência pessoal é carregado de energia, convicção e sentido, não dando lugar para questionamento ou dúvida acerca do que foi experienciado.

Em um contexto religioso não é possível identificar evidências objetivas ou qualquer certeza passíveis de compreensão clara, antes, as verdades são adquiridas por meio de uma fé advinda da experiência com o divino, com o sagrado. Experiência que não é estática, mas amplamente passível de reconfigurações na vida do religioso (James, 1986). Uma pessoa que sofre, por exemplo, por odiar os pais e não conseguir perdoá-los, que já buscou de todas as formas, inclusive em psicoterapia, uma solução para seu problema sem nada encontrar, pode dentro da religião, por meio de uma experiência pessoal e sobrenatural, configurada por um contato direto com o sagrado - do qual fazem parte revelações, sugestões e vários sentimentos - encontrar subsídios suficientes em lhe arrancar desse sofrimento, reafirmando a ela um novo sentido onde o perdão toma outro significado reconfigurando-se como essencial para sua vida. Dessa experiência podem advir outras mudanças na vida da pessoa, tais como amizades mais sólidas, sentimento de pertencer ao grupo, possibilidade real de se achegar ao sagrado, dentre

outras. Essa é uma experiência que pode não ter sentido algum para os outros, mas para quem a vivencia, é única.

1.2.1 – O sistema de idéias do Cristianismo

Devido ao grande pluralismo religioso e às diferentes formas com que cada religião lida com seus fiéis e também por uma necessidade de delimitar o presente trabalho, faz-se necessário, para um estudo mais contundente, que uma religião seja enfocada em detrimento às demais. Dessa forma, opta-se pelo Cristianismo devido a sua prevalência no ocidente. Vale ressaltar que o trabalho será norteado predominantemente pelo pensamento cristão, não significando que isso acontecerá em todos os casos.

Escolhido esse sistema religioso, vê-se a necessidade de algumas explanações acerca do mesmo. De uma forma concisa, segue-se algumas pontuações sobre o Cristianismo.

O Cristianismo, como dito anteriormente, tem prevalência no Ocidente. Ele reúne as religiões cristãs, que em sua maioria são monoteístas e têm em seu cerne a pessoa de Jesus Cristo, e tomam por base seus ensinamentos, sua pessoa e sua vida. Sustenta um sistema de idéias que considera a Bíblia como escritura sagrada, e é formado por uma ênfase doutrinária embasada na expiação dos pecados na cruz, pela necessidade de conversão ou novo nascimento e uma expectativa futura de uma vida de júbilo eterno (Eliade, 1999).

O cristianismo surgiu no Século I, derivando do judaísmo e por isso sendo também considerado uma religião abraâmica. Seus adeptos são chamados de cristãos, e o foram pela primeira vez em Antioquia: “E sucedeu que todo um ano se reuniram naquela igreja, e ensinaram muita gente; e em Antioquia foram os discípulos, pela primeira vez, chamados cristãos” (Atos 11.26). É constituído por inúmeras denominações, com algumas diferenças doutrinárias. Desde a reforma, liderada por Martim Lutero, ele se subdivide em três ramificações principais: Catolicismo, Protestantismo e Ortodoxia (Cairns, 1992).

Gonzales, (1998), comenta que o Catolicismo é composto pela Igreja Católica Apostólica e pela Renovação Carismática Católica (que em alguns aspectos assemelha-se às Igrejas Pentecostais); o Protestantismo, também chamado de Movimento Evangélico, agrega denominações distintas que se congregam a partir de três vertentes: Igrejas Históricas (luterana, anglicana, presbiteriana, metodista e batista), Igrejas Pentecostais (Assembléia de Deus, Congregação Cristã, Igreja do Evangelho Quadrangular) e Igrejas Neopentecostais (Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Apostólica Renascer em Cristo, Igreja Internacional da Graça de Deus, Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, dentre outras); a Ortodoxia possui pouca expressividade no ocidente e agrega três diferentes ramificações: a Igreja Ortodoxa Russa, a Igreja ortodoxa Grega e a Igreja Copta.

Ainda segundo o autor citado acima, outros movimentos minoritários, com variantes doutrinárias, também fazem parte do Crisitanismo: Restauracionismo (Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias – Mórmons - seu livro sagrado é o Livro de Mórmon, Igreja Adventista do Sétimo Dia – Além da Bíblia consideram sagrados os escritos de Ellen G. White, Testemunhas de Jeová - não crêem na Trindade, nem em Jesus como filho de Deus); Cristianismo Primitivo (Igrejas não-calcedonianas e Igreja Assíria do Oriente); Cristianismo Esotérico (Gnosticismo e Rosacrucianismo), e por fim, o Espiritismo, que mesmo considerando a figura de Jesus Cristo, tem seu caráter cristão contestado por algumas religiões cristãs (não crê no caráter salvífico de Cristo e prega um resgate do cristianismo primitivo a partir dos escritos de Allan Kardec).

No cristianismo o sistema de idéias religioso é um conjunto de credos, atitudes e práticas que tem estreita relação com o sagrado ou com o sobrenatural. Sua liturgia fundamenta-se nos ensinamentos de Cristo, perpassando sua vida e seus feitos. Nele a religião é explicada a partir da consideração de que existe um Espírito de Dependência do homem para com Deus. Dependência no sentido de que o homem, como criatura, possui nulidade

diante do Criador, que está acima de toda criatura. A nulidade aqui citada faz referência à inferioridade do homem em relação ao poder divino, é a percepção do homem de que é apenas criatura de Deus. Um exemplo disso é a passagem das Escrituras que relata o diálogo de Abraão com Deus referindo-se à Sodoma e Gomorra - Gn 18. 27, onde Abraão reconhece ser pó e cinza diante de um Deus todo poderoso (Otto, 2007).

Faz parte do sistema de idéias cristão doutrinas² como: justificação, graça, fé e misericórdia, todas relacionadas com Cristo. Em um contexto de sofrimento, essas doutrinas funcionam como ferramentas para a ressignificação do sofrimento. Devido à importância que têm e também para uma melhor compreensão, serão dados alguns esclarecimentos sobre essas doutrinas dentro do pensamento cristão.

A justificação é um ato de Deus declarar que aos seus olhos os pecadores são justos. No Antigo Testamento, a tarefa do juiz era a de condenar o culpado e absorver o inocente: “Em havendo contenda entre alguns, e vierem a juízo, os juízes os julgarão, justificando ao justo e condenando ao culpado” (Deuteronômio 25.1). Uma pessoa justa seria aquela que fosse declarada sem culpa pelo juiz. O Novo Testamento apresenta uma concepção mais fundamentada da justificação. Paulo diz com todas as letras que Deus justifica o ímpio (Romanos 4.5). Em geral, espera-se que a justiça condene o ímpio. Deus, todavia, não é injusto por justificar o culpado, pois a justificação do homem está fundamentada no sacrifício de Cristo. Assim, um conceito completo de justificação no Novo Testamento é: um ato declaratório de Deus, pelo qual, em razão da suficiência da morte expiatória de Cristo, todos os cristãos alcançam o status de justificados, onde foi imputada a eles a justiça de Cristo. A justificação não é Deus dizendo que o crente é algo que na realidade ele não é. O cristão não é justo no sentido de que não comete pecado, mas, no sentido de que a penalidade do pecado foi

² As doutrinas aqui referidas (justificação, graça, fé e misericórdia) estão definidas de acordo com os postulados de Erickson, M. J. (1997).

paga por um terceiro, e as exigências legais foram cumpridas. Esse conceito de justificação traz alívio ao sujeito que sofre, principalmente no sentido de mitigar sentimentos de culpa e falta de perdão de si mesmo decorrentes de traumas, relacionamentos e/ou situações que já não podem mais ser alteradas.

Graça é a doutrina que se refere à soma de todas as benesses que uma pessoa, imerecidamente, recebe de Deus. Existem dois tipos de graça: a comum e a especial. A graça comum são dádivas divinas que são dispensadas a todos. A graça especial é concedida àqueles que escolhem se aproximar de Deus. Nesse sentido, justificação é um ato de graça especial, uma vez que não é extensiva a todos.

Fé diz respeito à confiança depositada em Deus, em Jesus Cristo e na Bíblia Sagrada. Essa confiança é expressa também na aceitação do ato de salvação realizado por Jesus Cristo e todos os benefícios que ele oferece. É uma realidade que não necessita de comprovação científica ou de qualquer outra ordem, mas que se fundamenta na experiência do religioso com o sagrado. A fé é uma ferramenta importante para lidar com a questão do sofrimento, pois, por meio dela, o religioso vislumbra perspectivas futuras de eternidade com Deus, onde sua vida, com Ele, será cercada de felicidade. Com essa visão de um futuro melhor na eternidade, o fiel enfrenta com disposição o sofrimento presente. O apóstolo Paulo, falando a esse respeito declarou: “Porque para mim tenho por certo que os sofrimentos do tempo presente não podem ser comparados com a glória a ser revelada em nós” (Romanos 8.18).

Misericórdia é a soma da bondade, do amor e da graça de Deus para com os homens. A manifestação da misericórdia de Deus pode ser observada no perdão, no cuidado e na resposta às orações dos fiéis. Essa disposição de Deus em favorecer o homem iniciou na criação e perdurará para sempre, uma vez que a Bíblia afirma que as misericórdias de Deus não têm fim (Salmos 136.1). Para o sujeito inserido nesse contexto, as experiências pessoais vividas dentro desse sistema, constituem-se em ferramentas para encaminhar e motivar seus

processos intrínsecos que muitas vezes precisam alcançar diferentes rumos a fim de dar novo sentido ao sofrimento. A proteção oferecida pela religião envolve o adepto de forma ampla lhe oferecendo segurança e amparo.

Jesus Cristo é a figura central do cristianismo. Sua vida está registrada quase que exclusivamente nos livros bíblicos conhecidos como Evangelhos, embora seja pré-anunciada no Antigo Testamento. Essa narrativa bíblica tem encontrado posições contraditórias entre os historiadores quanto ao seu valor histórico. Contudo, independente de ter esse valor reconhecido ou não, seu texto e aquilo que ela representa e tem representado ao longo da história da humanidade, tem se constituído como uma possibilidade de saída de sofrimento para aqueles que a tomam enquanto balizadora da vida.

1.3 - A busca por uma religião

Para a compreensão das razões pelas quais o sujeito escolhe uma religião para, a partir dela, orientar sua vida, é necessário, segundo Figueira (2007), entendê-la como uma manifestação do sagrado para o homem. É no espaço religioso que se manifestam convicções contundentes quanto à satisfação com a própria existência e com o sentido encontrado para ela. A religião configura-se como doadora de valor e de significado para a vida cotidiana e para as ações do sujeito.

A escolha de uma religião também cumpre a propósitos pessoais que atendem às demandas referentes aquilo que dá sentido para o adepto. Escolher dentre práticas, discursos e símbolos, é uma preferência norteadas pelas identificações do sujeito, onde diferenças e afinidades são pesadas, pensadas e consideradas (Carvalho, 2001). Para esse autor, o imediatismo também é fator de busca. A emergência por alívio de angústias, por cura e por explicação, pesa na escolha. Esta é uma razão que contribui para a falta de permanência e fidelidade a determinadas religiões, surgindo então certo sincretismo religioso.

A busca pode ser ainda, pela necessidade de um convívio mais estreito com o outro. Os homens não são seres isolados, mas constituem uma totalidade maior da existência que é formada e mantida pela conexão entre as pessoas. Essa existência fundamenta-se no espiritual, no transcendente que tem sua essência no homem. O que ocorre é que o homem ‘perdeu’ tal essência e sem ela, desconectou-se do sagrado, o que gera um grande vazio e uma vida sem sentido. Essa perda de sentido constitui-se em uma das principais razões, pelas quais a pessoa busca por uma religião, assim também como a procura por repostas imediatas para as situações adversas pelas quais passa o homem, e por soluções oferecidas por diferentes espaços religiosos e que atendem à sociedade consumista ou fast food da atualidade. O homem procura por uma religião a fim de suprir essa falta, esse vazio, que o deixa inseguro e amedrontado diante das situações da vida. É um vazio que gera ansiedade, insegurança e uma identidade frágil, que são insuportáveis para o sujeito (Hycner, 1995).

Ainda segundo Hycner (1995), a alienação causada pela sociedade ocidental contemporânea produz não somente a separação entre as pessoas, mas também um isolamento profundo da fonte espiritual. Essa fonte sagrada não pode ser totalmente reprimida no homem, porém, como implicitamente existe essa exigência social (que o sujeito não tenha religião), então o homem, fadado a cumpri-la, sente-se vazio, e também impotente e angustiado em não poder expressá-la e por isso adoece; ou busca preencher o que lhe falta, em fontes inadequadas, tais como busca desesperada por dinheiro, droga, sexo abusivo, dentre outros. No entanto, essa situação pode ser resolvida por meio de um retorno a este sagrado. Ao se dar conta disso, depois de tantas tentativas frustradas, o sujeito caminha em busca de uma religião. O referido autor diz: “[...] a vida privada do espiritual é uma vida amortecida” (Hycner, 1995, p. 85). Para uma vida equilibrada e saudável é preciso que o egoísmo humano ceda à humildade e ao respeito, que podem ser resgatados por meio da experiência religiosa.

Existem ainda outras razões que levam a pessoa a procurar por uma religião. Um fator que comparece nessa busca é a necessidade de compreensão e de sentido para pontos sombrios e dolorosos da experiência humana. Para o sujeito que sofre é importante encontrar alívio para o sofrimento, mas, principalmente encontrar uma explicação que o justifique. Também é comum a procura pela religião em casos de enfermidade, porque historicamente ela é vista como doadora de suporte emocional e de práticas caridosas aos doentes e necessitados (Dalgarrondo, 2008).

Existe no homem o anseio por uma vida feliz, sem conflitos familiares, sem dificuldades de sobrevivência, sem sofrimento emocional, dentre outros. Essas são razões legítimas para que o homem almeje uma religião, porém, esse não é o principal motivo da busca. A real necessidade humana é por ter uma explicação que justifique seu sofrimento. Berger (1985, citado em Dalgarrondo, 2008, p.249) argumenta:

Não é a felicidade que a teodicéia proporciona antes de tudo, mas significado. E é provável (mesmo deixando de lado a repetida aparição do motivo masoquista) que, nas situações de intenso sofrimento, a necessidade de significado é tão forte quanto a necessidade de felicidade, ou talvez maior. Não resta dúvida de que o indivíduo que padece, digamos, de uma moléstia que o atormenta, ou de opressão e exploração nas mãos de seus semelhantes, deseja alívio desses infortúnios. Mas deseja igualmente saber por que lhe sobrevieram esses sofrimentos em primeiro lugar.

É latente a necessidade do homem em conectar-se com o sagrado, com o numinoso. Desde os primórdios da raça humana observa-se que é uma atitude constitutiva do homem, sua necessidade em entender e experienciar os seres superiores e transcendentais. Expressar-se religiosamente comparece com grande frequência dentre as atividades humanas, mas não

como uma atividade comum, mas de outro nível, onde há a crença de uma autoridade que modifica o cotidiano (Martelli, 1995). Assim, o contato com o sagrado dá ao homem um sentido satisfatório às diversas esferas de sua vida social.

Otto (2007) explica que a experiência do sagrado é para o sujeito uma experiência singular. Nela ele é surpreendido por percepções e emoções que não se assemelham com os sentimentos habitualmente sentidos em outras situações. Acerca dessa necessidade humana pelo sagrado, o autor postula que há no homem uma identificação mágica com o numem. Na busca por um contato com o sagrado, o homem vale-se de meios diversos como cultos, rituais e evocações para vivenciar essa experiência. O encontro com o numinoso dar-se por meio dessas práticas culturais. A reverência ante o numem propicia as experiências do sagrado.

Buber (2007) ressalta que na relação entre o homem e o TU Existencial (sagrado), é clara a necessidade premente do homem para com o que é superior. Nessa relação o homem se percebe inferior e incompleto, onde a presença do sagrado atua de forma peculiar, significativa e perturbadora. Embora a necessidade do homem seja inata, existe também a iniciativa do sagrado em aproximar-se:

Desde sempre chega por si mesmo um Alguém que perturba ou encanta o homem, e, embora arrebatado, o adorador o adora a partir de si: Deus não se deixa conjurar, mas também não quer forçar – ele vem a partir de si e faz o ente ser a partir dele, do ente. (Buber, 2007, p. 72).

Conforme Eliade (2001), o homem é, em essência, um *homo religiosus*, e por isso busca encontrar o cosmo sagrado. É um homem sedento pelo sagrado, que anseia por tudo aquilo que se opõe ao profano. É “[...] fácil de compreender que o homem religioso deseje profundamente *ser*, participar da *realidade*, saturar-se de poder”. (Eliade, 2001, p. 19).

A busca por entender e sanar o sofrimento causado pela morte de entes queridos, e também a tomada de consciência da própria morte, são fatores que engrossam as fileiras das

demandas religiosas, sendo considerado um dos pontos mais centrais de necessidade. Na cultura ocidental, a morte possui uma sacralização que não se compara aos demais fenômenos. Mesmo em ambientes completamente secularizados ela consegue resistir às indiferenças. Por ser um fenômeno tão forte e significativo, age no homem, em casos de luto, de forma muito intensa, podendo desestruturá-lo por completo. Em situações como essas, muitos conseguem encontrar refúgio apenas em contextos religiosos (Dalgallarrondo, 2008).

A forte identificação com mitos, rituais e crenças, que de uma ou outra forma, dão sentido à vida e causam satisfação para o adepto, por representarem uma possibilidade de comunicação com o sagrado, pode ser razão de busca. Porém, muitas vezes, a procura acontece a partir do que a religião oferece. Sua oferta de prosperidade, cura e vida eterna alcança muitos adeptos, que mesmo não entendendo as formas de culto e sua simbologia, se agregam à religião por puro sentimentalismo e emoção, muitas vezes cedendo até ao sensacionalismo (Carvalho, 2001).

Essa procura pode ser pelo anseio em suprir necessidades espirituais (vazio), que são sanadas no âmbito religioso e que refletem na vida cotidiana do adepto, que direciona essa experiência para todas as áreas de sua vida. Contudo, não é só o espiritual que o religioso atinge em uma religião, mas também o moral, onde alcança: valores, regras e verdades que regem sua vida e lhe servem de modelo. Essa é uma vivência que transcende o espaço religioso, e que acha lugar em sua subjetividade. A busca pela religião é principalmente para dar sentido ao sofrimento (Portella, 2006).

A futilidade própria da sociedade contemporânea leva o homem a sentir uma necessidade por redescobrir o sagrado. Existe a necessidade premente de o homem perceber sua vida e suas ações como coisas significativas e cheias de sentido e é isso que acontece quando o sagrado é incorporado à vida cotidiana (Hycner, 1995). A busca na verdade é por suporte, sustentáculo, lugar seguro, que proteja das incertezas e inconstâncias da vida. É ainda

para reafirmar o pouco que se tem de certeza. Devido a sentir-se só, o espaço religioso apresenta-se como família, casa e amenizador da solidão e sofrimento. Espaço de acolhimento do sofrimento e principalmente do sujeito que sofre

Medos apocalípticos também endossam a procura por religião. Conflitos familiares (pais e filhos) como fim dos tempos; avanço da ciência como o homem querendo assemelhar-se a Deus; ameaça ao planeta como castigo para a humanidade; consumismo exacerbado e perda do sentido da vida, sendo esses dois últimos altamente contemporâneos (Portella, 2006). Ainda segundo este autor, a religião possui duas funções distintas: subsidiar um sentido para a existência e adversidades, e oferecer ao sujeito um acolhimento social que lhe propicie o sentimento de pertença ao grupo. Em um quadro de sofrimento, onde a fragilidade é extrema, o contexto religioso é amplamente receptivo e próprio para acolher o sujeito. Achar esse lugar é encontrar segurança, explicação e razão para existir. Por esses e outros motivos o homem freqüentemente busca por uma religião.

Percebe-se que são inúmeras as razões pelas quais o sujeito se interessa pela religião. Aqui foram relatadas várias delas, mas outras tantas deixaram de ser citadas. Fica implícito que é próprio do homem, o voltar-se para aquilo que é espiritual. É uma necessidade inerente a ele, onde percebe sua incapacidade e limitações e reconhece que precisa do sobrenatural. A esse respeito disse Buber (1965, citado em Hycner, 1995, p. 88): “O espírito humano só pode crescer se for nutrido por algo muito maior que ele mesmo. Nossa limitação humana nos abre para o ilimitado”.

1.4 O sentido da experiência religiosa

A experiência religiosa possui, em seu cerne, estados sobrenaturais de consciência. A liturgia espiritual dá ao sujeito subsídios para que gere novos sentidos que transformem sua vida interior. É um sentido que, diretamente, faz referência à relação que o religioso

estabelece com o próximo e com os diversos grupos sociais aos quais pertence, enfim, com o mundo (James, 1995). Este autor ressalta ainda que é nessa experiência que o adepto elabora um novo sentido para a vida. Em uma experiência intensa, o religioso encontra respostas para sua realidade prática, que o habilita para novas ações geradoras de mudança.

Otto (2007) comenta que a experiência religiosa traz para o religioso, um sentido clarificado da segurança e ordem oferecidos pelo espaço sagrado, que se configura e um cosmos que o protege do caos. O sentido da experiência religiosa é constituído por “[...] mecanismos, através dos quais se estabelece, explora e se trata de sobrepassar os limites, de tal modo que, ao fazer isso, se administra a ordenação da vida” (Benavides, 2002, p. 122).

1.4.1 Sentido pessoal: experiência religiosa de quem sofre

O sofrimento aqui discutido refere-se ao de qualquer ordem. Independente da origem ou razão pode causar muitos prejuízos que refletem em todos os aspectos da vida de quem sofre. Dependendo da dimensão, é capaz de comprometer vínculos familiares, sociais e profissionais (Oliveira & Pires, 2006).

Atualmente, a sociedade tem passado por significativas mudanças quanto aos relacionamentos que cada vez mais são superficiais e restritos. Como o homem não foi criado (em um pensamento cristão) para estar sozinho, a falta de vínculos afetivos significativos geram muitos anseios que podem afetar sua saúde, e ainda causar sofrimentos das mais diversas ordens. Assim, tomado de sofrimento, o homem busca de todas as formas se desvencilhar do que lhe causa dor, seja buscando explicação, seja reorganizando suas idéias com o intuito de melhor aceitar seu sofrimento, ou mesmo enxergando-o como essencial para transformá-lo em uma pessoa melhor. Aqui, percebe-se o pensamento psicanalítico que fala de um ser humano orientado ao princípio de prazer, mas que tem que se haver com o princípio de realidade (Brenner, 1987). Nessa busca, a religião, ou o contexto religioso é um dos

espaços que mais acolhe a essa demanda, é o lugar onde as respostas são mais satisfatórias e carregadas de significados e sentidos (Dalgalarondo, 2008). Assim, a experiência religiosa, dá para quem sofre um sentido para a vida. Sem fé perde-se o ponto de referência, e diante dos embates, findam por sucumbirem em sentimentos de abandono e frustração. A fé torna-se então um elemento fundamental para esse enfrentamento do sofrimento. Por meio dela o religioso é capaz de superar as dificuldades e ‘visualizar’ a mudança das circunstâncias adversas. Pereira (2003) postula que a fé é um fenômeno essencialmente religioso que transcende a razão, e justamente por isso deve ser entendida também como um fenômeno psicológico.

Segundo Figueira (2007), o crente que sofre encontra na experiência religiosa forças para agir contra o sofrimento. Ela transforma o peso do sofrimento em um fardo leve e fácil de carregar, reconfigurando-o em motivo de orgulho (num bom sentido), pois na intimidade da experiência religiosa, suportar o sofrimento significa estar mais próximo de Deus, e também de ser entendido como alguém que faz ou fará parte dos desígnios divinos; um escolhido. A mitologia conta que todo o super-herói passa por uma série de sofrimentos para então ser conhecido como herói. O relato bíblico faz referência a Jó, que depois de sua aflição disse a Deus: “Eu te conhecia só de ouvir, mas agora meus olhos te vêem” (Jó 42.5).

A experiência religiosa pessoal, também promove bem-estar, pois dá ao religioso um sentimento de pertença. Acessar o sagrado de forma mais estreita e peculiar coloca o sujeito em um patamar de maior acessibilidade ao outro, aumenta significativamente, mesmo que só no âmbito religioso, seus laços afetivos. Ainda que incidindo apenas nesse contexto, possui um significado pleno, pois preenche por completo o crente, dissipando qualquer falta (Oliveira & Pires, 2006).

Segundo Eliade (2001), é na religião que o solitário, o que sofre e o que perdeu o sentido da vida, encontram uma organização para a existência, um rumo para tudo que é tão

incerto na vida. Esse sentido é encontrado por meio de experiências místicas que possuem características revitalizantes, capazes de gerar força e que coloca o sujeito (religioso) em uma posição de superioridade frente ao sofrimento que o acomete.

Otto (2007) afirma que a experiência religiosa é eminentemente pessoal. A produção de sentido ocorre quando o religioso, em sua vivência da experiência do sagrado, é acometido por sensações e emoções que em nada se assemelham a emoções cotidianamente vividas. São sentimentos desprovidos de qualquer comparação. Essa experiência, por ser tão própria do sujeito, não é facilmente compreendida pelo outro. Por mais que se busque pormenorizá-la, ainda assim não será efetivamente explicada. Alguns epistemólogos falam que a peculiaridade da vida religiosa é constituída pelo fato de tomarmos consciência de modo imediato de um conteúdo que atinge a esfera interior do inexperienciável (Hessen 2003).

Alguns autores afirmam que uma experiência religiosa pessoal não é possível devido à incapacidade do homem em comunicar-se com Deus, ou com os deuses. Sugerem que, o que se chama de experiência religiosa é tão somente a projeção, na religião, de rudimentos (adversos como o sofrimento) da vida terra. Assim, não passa de um recurso religioso (religião como organização e instituição) que tem a finalidade de alienar, controlar socialmente e dominar o sujeito. Sustentam o pensamento de que a humanidade é inabilitada a saber algo substancial sobre Deus ou deuses (Dalgarrondo, 2008). O referido autor faz uso de uma citação de Xenófanes, mestre de Parmênides na Grécia antiga: “Então, nenhum homem conheceu nem conhecerá algo claro sobre os deuses e sobre tudo quanto falo. Pois ainda que acaso dissesse algo totalmente perfeito, ele mesmo não o saberia. Acerca de tudo molda-se a opinião” (p. 30). Besnier (1996, p. 34), coloca, lembrando a teologia negativa que, “Deus só se dá a conhecer na medida do que ultrapassa a capacidade humana de conhecer”.

Esse não é o pensamento do cristianismo, pois nele a experiência religiosa é validada e há a crença de que é possível o homem comunicar-se com Deus. Nesse sistema religioso

acredita-se que Deus se revela na proporção em que Ele se permite conhecer. Não fosse sua bondade em revelar-se, jamais o homem teria qualquer noção a seu respeito. O conhecimento é adquirido por meio das formas como Deus se mostra. O ser humano não é capaz de, por si só, assimilar a plena revelação divina, devido às limitações que lhes são peculiares e por ser Deus inesgotável. Por esta razão, Deus limitou-se à natureza humana, utilizando alguns meios a fim de revelar-se: sua criação (natureza) - "... tanto o seu eterno poder como a sua divindade, se entendem e claramente se vêem pelas coisas que estão criadas..." (Romanos 1.20), sua palavra (Bíblia) - "Examinai as Escrituras, porque cuidais ter nelas a vida eterna, e são elas que de mim testificam" (João 5.39) e seu filho Jesus - "Havendo Deus, antigamente, falado, muitas vezes e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas, a nós falou-nos, nestes últimos dias, pelo Filho" (Hebreus 1.1), que no cristianismo é a culminância dessa revelação (Oliveira & Pires, 2006).

A experiência religiosa trás possibilidades de cura para qualquer época da vida. O sofrimento pode, por exemplo, estar atrelado à infância do religioso e ainda assim ser tratado. O que torna isso possível é o contato pessoal do fiel com o que é sagrado, pois nele está presente aquilo que é da ordem do *numinoso*, lugar ou espaço sagrado (que não se configura em físico ou espacial) onde o espírito humano e o espírito divino comunicam-se entre si. É um estado religioso da alma inspirada pelas qualidades transcendentais da divindade. Não pode ser definida, apenas discutida (Otto, 2007).

A experiência religiosa pessoal, segundo James (1995), não precisa de intermediários ou subterfúgios para que aconteça. É a ligação direta entre homem e Deus, onde a intimidade é total e há, por parte do homem, uma total confiabilidade e entrega ao Criador. Para o religioso essa é uma experiência real, onde "[...] Deus é real porque produz efeitos reais" (James, 1995, p. 319). Ratificando ainda a singularidade dessa experiência tão peculiar ressalta o autor:

[...] o homem devoto nos diz que na solidão do seu quarto ou dos campos ainda sente a presença divina, que influxos de ajuda surgem em resposta às suas preces, e que os sacrifícios a essa realidade invisível enchem-no de segurança e paz. (James, 1995, p. 307).

1.4.2 Os sentidos religiosos e ressignificação do sofrimento

O estudo acerca do tema revela que a religião trás consigo uma simbologia própria e suficiente em dar um novo sentido ao sofrimento. Carvalho (2001) diz que a religião, de forma subjetiva, propicia ao sujeito que sofre um sentido eficaz da vida. Essa ressignificação acontece por meio da liturgia religiosa com tudo que a compreende.

Para Figueira (2007), a religião possui uma linguagem peculiar que toma a forma de lei e caminho a ser seguido. Por meio desse sistema, o religioso reconfigura seu mundo de acordo com suas necessidades. Para tal reconfiguração, vale-se de toda a liturgia (que envolvem mudanças de atitudes e práticas de novos comportamentos) oferecida pela religião, que funciona como um canal que supre os anseios existentes. A pessoa que está fora desse contexto enxerga com estranheza tais atitudes e as considera fantasiosas e utópicas. No entanto são primordiais para o religioso e proporcionam a ele um entendimento mais satisfatório do que é habitar o mundo. Para o religioso é a própria expressão do sagrado.

Portella (2006) afirma que a religião age diretamente em questões conflituosas, como o sofrimento, fazendo com que esse sofrimento seja compreendido e aceito. Essa ação pode ocorrer no âmbito religioso por vias éticas (abandono de comportamentos tido como antiéticos), por obediência doutrinária, ou ainda por experiências transcendentais. Culmina por propiciar ao sujeito uma resposta satisfatória e que atende suas demandas.

O autor ressalta ainda que, o homem, sempre que não consegue explicar as adversidades da vida, tende a buscar na religião a explicação para seu sofrimento. Em geral, a

religião cumpre, com muita propriedade, o papel de responder às questões adversas, de transmitir tranquilidade, bonança e alegria, dando ao religioso uma forma de vida menos conflituosa.

Por meio do estudo percebe-se que a instituição religiosa é um espaço de ancoragem e renovação de forças. Eliade (2001) postula que essa instituição, por meio de seus grupos de fiéis, é uma das formas ideais para se entender a liturgia religiosa com todos os seus símbolos, rituais e mitos tão eficazes em dar sentido ao sofrimento, à dor e às limitações humanas.

1.5 Diferença entre mensagem religiosa e experiência religiosa

Nesse tópico do trabalho, a intenção é traçar diferenças entre a mensagem religiosa e a genuína experiência religiosa. Entende-se que uma, é o justo oposto da outra, pois os significados pessoais vivenciados na experiência religiosa, não podem ser minimamente comparados com a euforia coletiva causada por uma mensagem religiosa carregada de superficialidade. Acerca da experiência religiosa pessoal afirma James: “A religião do indivíduo pode ser egotista, e as realidades privadas com as quais ele mantém contato podem ser bastante estreitas; mas, seja como for, ela sempre permanece infinitamente menos vazia e abstrata” (James, 1995, p. 309).

A realidade brasileira configura-se de forma amplamente sincrética. O país é tomado por inúmeras formas de religião. Mesmo o cristianismo, como visto anteriormente, agrega em seu bojo diversas ramificações e uma quantidade excessiva de denominações. Experiências superficiais, aqui chamadas de ‘mensagem religiosa’ em contraposição à experiência religiosa propriamente dita, surgem como fruto desse sincretismo/pluralismo religioso, lugar em que o adepto não apreende uma experiência religiosa pessoal e significativa, mas, a mensagem, supostamente religiosa, é facilmente captada. Porém é uma mensagem desprovida de essência religiosa, antes, formada por uma mistura de um pouco de cada credo, que a torna em

demasiado vazia. É uma mensagem sem qualquer tradição religiosa, coesão, ou integração entre questões internas e externas da vida. Preocupa-se apenas em somar pluralidades religiosas (Carvalho, 2001).

De acordo com Oliveira e Pires (2006), o Brasil hoje possui uma nova religiosidade, onde essa mensagem religiosa comparece no meio cristão, com o intuito de atender às demandas sociais. É uma mensagem que propõe a inserção do fiel no universo da saúde integral (psicofísica), onde não existe lugar para o sofrimento e, se esse comparece, é porque alguma coisa está errada na vida do fiel. Essa nova mensagem religiosa intenta reorientar o sistema de crenças outrora existente, levando o fiel a aderir à confissão positiva que, segundo essa mensagem, se colocada em prática, muda por completo a vida do adepto, levando-o a uma prosperidade material admirável. Para os autores, essa mensagem construiu um novo paradigma para a condição humana. Baseia-se em estados de beatitude e danação que abrangem amplamente a vida do fiel. Estar em beatitude é estar plenamente feliz, sem sofrimento e sob as bênçãos de Deus, evidenciadas por bem estar afetivo (reflexo nas relações interpessoais), saúde física e emocional (inexistência de sofrimento) e principalmente, prosperidade financeira e profissional. O estado de danação são forças demoníacas que se apoderam do sujeito causando prejuízos físicos, emocionais, psicológicos e financeiros. Seria um estado de sofrimento total e extremo. Nesse contexto, é forte e central o paradigma relacionado ao contexto social de clamor hedônico da atual sociedade de consumo. A mensagem pregada é a de que o homem possui um potencial suficiente em combater a realidade do sofrimento independente de sua origem, e é capaz de promover para si um mundo mais estável e harmonioso. Há uma preocupação demasiada por uma constante tentativa de expansão numérica a fim de encher seus grandes templos. Um de seus traços fundamentais é a apropriação de elementos ideológicos tanto políticos, quanto de mercado, que proporcionam aos seus adeptos certa *acomodação* no mundo.

Segundo Berger (1996), progressivamente foi surgindo uma secularização do *ethos* religioso que finda por comprometer pressupostos teológicos fundamentais presentes no pilar do cristianismo primitivo que baseava-se fundamentalmente no amor a Deus e ao próximo, na eucaristia – comunhão, nas orações a Deus e, por fim, na parousia – segunda vinda de Cristo, cuja crença redundava em total desapego às coisas materiais. O que se tem hoje é uma verdadeira metamorfose da moral religiosa primitiva. Para o autor, na mensagem atual, que é institucionalizada, impera o individualismo pessoal, no lugar de uma experiência pessoal. É vazia de qualquer fundamento essencialmente religioso, prega que o fiel deve e merece ter a idealização de felicidade neste mundo; Essa felicidade não mais é projetada para uma vida eterna (parousia), fundamento do cristianismo que projeta no porvir toda e qualquer compensação do sofrimento hodierno. Segundo a nova mensagem, a felicidade plena é para ser vivida e desfrutada hoje e está fortemente atrelada à sociedade de consumo. Entretanto, vale ressaltar que o resgate dos genuínos preceitos cristãos não depende da mensagem pregada e aceita pela maioria, ou de qualquer coletividade; pode acontecer no âmbito pessoal, onde o devoto encontra-se de forma particular com o *numinoso*, encontro peculiar e incomparável que seria “[...] uma mistura de paz e, em relação aos outros, uma preponderância de afeições extremosas” (James, 1995, p. 300).

A experiência religiosa também não está atrelada à temporalidade. As questões primitivas mencionadas no parágrafo anterior, referem-se apenas à essência, à gênese do cristianismo e estão para além do tempo, do espaço e da matéria. Essas são dimensões que dão forma à natureza humana, e somente com grande esforço o sujeito consegue desatrelar-se delas. O homem é cronológico, precisa se organizar no tempo e, qualquer realidade que fuja a esse padrão causa desconforto. Faz-se necessária a compreensão de que o sagrado é atemporal e a história da humanidade é apenas um ponto dentro dessa atemporalidade, assim, Ele (sagrado) está presente (e ao mesmo tempo) em todos os momentos da história humana, do

princípio ao fim (Amorese, 2003). Por meio dessa atemporalidade, o fiel alcança uma experiência religiosa singular e plena de enlevo:

[...] a oração ou a comunhão interior com o espírito desse universo mais elevado – seja ele “Deus” ou a “lei” – é um processo em que se faz realmente um trabalho, em que a energia espiritual flui e produz efeitos, psicológicos ou materiais, dentro do mundo fenomênico (James, 1995, p.300).

Ainda acerca da atemporalidade, Eliade (2001) comenta que o homem religioso, diferente do homem profano (moderno), não se atém à cronologia temporal, antes, por meio das experiências religiosas e míticas transcende qualquer questão relacionada à temporalidade. O autor ressalta que o contato com o mito torna possível a transposição temporal, seja de um retorno às origens, ou a qualquer época que se queira. Em um contato com o sagrado é possível “[...] a restauração do Tempo primordial, do Tempo “puro”, aquele que existia no memento da Criação” (Eliade, 2001, p. 70).

Essa possibilidade de transitar no Tempo em qualquer direção torna puro e contemporâneo o encontro entre o homem e o Ser transcendente e intensifica ainda mais o teor da experiência. É um encontro real, que mesmo atrelado ao passado e ao tempo original dos rituais, é vivido no tempo presente e na presença de Deus. Ratificando a importância e magnitude da atemporalidade, o autor destaca:

[...] o Tempo mítico que o homem se esforça por reatualizar periodicamente é um Tempo santificado pela presença divina, e pode-se dizer que o desejo de viver na *presença divina* e num *mundo perfeito* (porque recém-nascido) corresponde à nostalgia de uma situação paradisíaca (Eliade, 2001, p. 82).

Berger (1996), afirma que a mensagem religiosa moderna, por priorizar atender a demanda de uma sociedade de efetivo consumo, enfatiza que saúde está relacionada à capacidade de consumo, e estar em sofrimento é estar excluído do poder de compra. Nesse ponto, essa mensagem religiosa pode, em muitos casos, aumentar o sofrimento do sujeito, uma vez que relaciona diretamente seu sofrimento à incapacidade de consumo que advém da ação de demônios. Ação que pode ser neutralizada por meio da fé do adepto, logo, se isso não acontece (a libertação) é porque ele não tem fé suficiente para tal, deve estar em pecado.

De acordo com Bauman (2003), um dos grandes medos do sujeito na sociedade hodierna, é o de se tornar obsoleto e descartável a qualquer instante. E é justamente isso que prega a atual mensagem religiosa, que não motiva qualquer experiência religiosa pessoal, ou mesmo prega a necessidade do homem em chegar-se a Deus. Antes, amedronta os fieis, insistindo na idéia de que devem alcançar uma prosperidade ampla em suas vidas, capaz de dissipar todo e qualquer sofrimento. Não alcançar tal prosperidade leva o fiel a sentir-se incapaz e assevera em demasia seu sofrimento. Hoje, a conjuntura social é geradora de ameaças, medos, insegurança e desesperança; é nesse cotidiano que o sujeito habita. O contexto religioso nesses moldes – necessitado de um contato genuíno com o sagrado – , perde sua essência, pois não se contrapõe ao social oferecendo algo melhor. Ao invés de um lugar de refúgio, toma a forma de algoz (Oliviera & Pires, 2006).

Ainda segundo os autores acima, essa nova mensagem, o máximo que consegue aproximar-se de uma religiosidade é no sentido de intentar transformar o sistema de crenças do fiel, encaminhando-o para uma internalização da confissão positiva, marcada pela atitude reivindicadora das promessas de Deus quanto à felicidade e realizações terrenas. O sujeito em total sofrimento é de certa forma, constrangido por essa mensagem, supostamente religiosa, a encontrar forças (do além?) para superar problemas financeiros, de relacionamento (afetivo e familiar), de ansiedade, depressão, desespero, pensamento suicida, mágoas, medo, culpa ou

sofrimento de qualquer outra ordem. Em síntese, se o fiel está sofrendo ‘a culpa é dele’, que precisa tomar uma atitude de declarar, exigir de Deus a solução para seus problemas. Precisa ser forte e otimista em remover os obstáculos que lhe causam sofrimento e lhe impedem a felicidade plena.

Oliveira e Pires (2006) postulam que o crescimento de igrejas cristãs (neopentecostais) justifica-se, de certo modo, por também conter em suas mensagens uma psicologização que busca atuar no sistema de crenças do adepto, vulnerabilizando sua convicção de que o sofrimento pode lhe acometer novamente. É uma mensagem que, dentre outras coisas, visa construir para o fiel, novas estratégias de ação: confissão positiva, quebra de maldição hereditária, afirmação de vitórias, dentre outros. A promessa de superação, constante nestas mensagens é altamente atrativa e enchem grandes templos.

Vale ressaltar que, em geral, essa pseudo mensagem religiosa, acha lugar e se prolifera entre igrejas evangélicas neopentecostais. As igrejas evangélicas históricas e pentecostais primam por transmitir doutrinas e ensinados baseados em preceitos bíblicos fundamentais, onde a experiência religiosa pessoal é tida em primazia.

Após as reflexões acima acerca da ‘mensagem religiosa’, segue-se na tentativa de descrever o que vem a ser a experiência religiosa. O intuito não é o de esgotar todas as considerações sobre este tema, pois essa seria uma tentativa frustrada. O caminho será no sentido de, ao menos, dar certo esclarecimento a esse respeito.

A experiência religiosa se distancia largamente do vazio constante na mensagem religiosa. Nela, a fé possui significado crucial para a resignificação de novos sentidos, capazes de transformar sofrimento em alegria, pois de acordo com Pereira (2003), a fé constitui-se em um movimento espiritual que de forma dinâmica envolve o ego, o mundo externo e a divindade, reunindo-os com o propósito de superar a adversidade.

Quando o fiel aproxima-se à pessoa de Deus (aproximação de caráter pessoal), a experiência religiosa acontece. É uma aproximação motivada pela volição do sujeito em chegar-se a Deus com o intuito de vivenciar experiências transcendentais que dão novo sentido à sua vida. A fé produzida por essa experiência tem relação direta com a superação do sofrimento e com a ruptura de qualquer paradigma que denote determinismo negativo ou dúvida. A fé viabiliza possibilidades futuras sem sofrimento. É o contraponto entre sofrimento e felicidade (Berger, 1996). Ainda para esse autor “a experiência religiosa pessoal, dá à fé um valor de geração de convicção subjetiva de previsibilidade e de competência para atuar sobre o sofrimento, suprimindo uma demanda para atuar sobre tudo o que é adverso” (Berger, 1996p.140).

A experiência religiosa é carregada de sentido para quem a vivencia, e seu significado, por mais que explicado em detalhes, só é de fato compreendido pelo religioso que a experimenta. Ela é o encontro puro entre o sujeito e o sagrado, não necessitando de dogmas, símbolos ou mitos (que podem ou não comparecer). No sagrado, a alma encontra espaço para expressar sua força interior. Acerca do impacto causado pela experiência religiosa na vida do adepto, disse Jung (1983, citado em Sampaio, 1999, p.165):

[...] Aquele que a tem, possui, qual inestimável tesouro, algo que se converteu para ele numa fonte de vida, de sentido e de beleza, conferindo um novo brilho ao mundo e à humanidade. Ele tem *pistis* e paz. Qual o critério válido para dizer que tal vida não é legítima, que tal experiência não é válida, sendo essa *pistis* mera ilusão? Haverá uma verdade melhor, em relação às coisas últimas, do que aquela que ajuda a viver? [...].

Devido à instabilidade própria da sociedade atual, o adepto anseia por uma experiência religiosa pessoal, pois por meio dela vislumbra a possibilidade de alcançar a fé que lhe abre

possibilidades de um futuro sem sofrimento e sem oscilações e inseguranças. A fé, nesse contexto, é carregada de potencial terapêutico principalmente para agir em combate ao sofrimento tão presente cotidianamente (oliveira & Pires, 2006).

CAPÍTULO 2

A RESPOSTA RELIGIOSA PARA OS SOFRIMENTOS DO COTIDIANO

O sofrimento é uma experiência humana que alcança diferentes áreas da vida. É uma condição vivenciada pelo sujeito, onde estão associados eventos que ameaçam sua integridade. A pessoa, em toda a sua complexidade, é atingida pelo sofrimento, que pode comparecer nas dimensões social, familiar, física, emocional e espiritual. A religião se apresenta para quem sofre como possibilidade de sentido e desígnio de vida. Funciona como um fator que favorece a saúde e a qualidade de vida de muitas pessoas. Esse modo de pensar a religião, como tão útil para o bem estar do homem, está presente em diversas culturas e sociedades. É uma busca própria do sujeito e que perpassa diferentes esferas, onde se procura pontos comuns, tais como fé em Deus, superação de problemas, busca por bem estar, dentre outros (Peres, 2007).

A religião possui a característica de oferecer respostas de todas as ordens, mas principalmente para o sofrimento humano. A fé é o principal instrumento pra alcançar tal resposta. O contexto religioso também encaminha seus adeptos para uma mudança de vida, onde o fiel adquire um novo modo de estar no mundo que abrange sua existência em aspectos sociais, profissionais, familiares e físicos (cura de doenças). Pertencer a uma comunidade religiosa denota mudança de vida, em geral para melhor. Esse ‘pertencer’ refere-se a um comprometimento com o que é sagrado, requer do adepto certo empenho em sua vida religiosa.

2.1 Religião e sofrimento social

Sufrimentos causados por problemas financeiros, profissionais (desemprego, baixo salário) e pelas diferenças entre classes sociais, fazem parte da realidade brasileira e estão presentes na humanidade desde os tempos mais remotos. A religião também cumpre seu papel nessa esfera. De acordo com o cristianismo, desde a igreja primitiva esses problemas já

compareciam. Cristo, nos evangelhos diz “[...] os pobres sempre tereis no meio de vós” (Mateus 26.11). Também, dentre os primeiros cristão, é possível perceber o sentimento de partilha que imperava em seus corações, a Bíblia menciona: “Da multidão dos que creram era um o coração e a alma, ninguém considerava exclusivamente sua nenhuma das coisas que possuía; tudo porem lhes era comum” (Atos 4.32). Esse sentimento de suprir a necessidade do outro e também de que todos tenham tudo em comum ainda persiste no meio cristão, mesmo que timidamente, e responde eficazmente às necessidades sociais. Muitas instituições religiosas desenvolvem obras assistenciais voltadas tanto para prover necessidades básicas (alimentação), como para a educação. Atender o adepto, seus filhos e família, nesses aspectos, é de extrema importância e acaba por amenizar, ou dar fim a muitos sofrimentos de ordem social (Matos, 2008). O apóstolo Paulo, a esse respeito referendou: “Então, enquanto temos tempo, façamos bem a todos, mas principalmente aos domésticos da fé”. (Gálatas 6.10).

A religião, por pregar o amor ao próximo, o desapego às coisas materiais e a prática do bem, proporciona, ao que padece necessidade, um bem estar significativo que lhe confere o sentimento de pertencer, de se sentir amado e cuidado. As possibilidades de transformações que a religião pode propiciar, de abandonar objetivos anteriores em detrimento a novos alvos, suscitam em seus adeptos certa capacidade para utilizar recursos espirituais para solucionar os problemas corriqueiros da vida. A transformação religiosa não é mágica, requer um comprometimento por parte do religioso, no sentido de se dispor a algumas mudanças de vida.

É relevante ressaltar que nem todas as religiões cumprem a esse propósito. Hoje, devido à sociedade de consumo, muitas instituições religiosas adotaram um discurso com excesso de individualização e pró-consumo exacerbado, onde o pensamento genuinamente cristão de priorizar o outro e compartilhar o que se tem, é substituído pela confissão positiva, onde o fiel deve “tomar posse” de bens materiais. Em ambientes assim o discurso se aproxima de uma alucinação, pois suscita no fiel um fascínio por poder e pela confiabilidade de criar

um mundo protegido e previsível, algo irreal e fora do domínio humano. Os adeptos, como que alucinados, acabam por acharem-se onipotentes e ‘exigem’ de Deus coisas exorbitantes. Desejam uma religião preventiva, que se antecipe às adversidades da vida. É certo que a religião oferece segurança, mas não pode dar garantias existenciais, ou de contínuo bem estar a ninguém. O mal, ou o sofrimento acomete tanto o religioso, quanto o areligioso ou o ateu. O livro bíblico de Eclesiastes adverte: “O que acontece com o homem bom, acontece com o pecador; o que acontece com quem faz juramentos acontece com quem teme fazê-lo” (Eclesiastes 9.2). Em geral, instituições religiosas que adotam esse discurso, enchem seus templos, pois prometem transformar problemas financeiros em fortuna e felicidade (Oliveira & Pires, 2006).

O consumismo exasperado está tão arraigado no homem, que em geral, ele não percebe sua prática abusiva. A compra do supérfluo faz parte da rotina e é a via encontrada para a satisfação do eu e para o apaziguamento da angústia existencial. O vazio em decorrência da falta de afetividade, de vínculo e de proximidade com o outro, é preenchido por bens materiais, adquiridos em um contínuo despropósito. Esse preenchimento é momentâneo, não dura até o dia seguinte, quando o produto adquirido passa de espetacular para obsoleto. Este é um comportamento próprio desta era globalizada, onde venera-se o que é efêmero e fútil (Bauman, 2008).

Algumas instituições religiosas não escapam a essa influência, onde os valores também são distorcidos, a busca por uma experiência íntima com o sagrado é substituída pela busca por satisfação de desejos pessoais: sucesso pessoal, riqueza, prosperidade (Queiroz, 2006). O autor comenta:

Os empreendedores da atividade religiosa e seus atravessadores usam o sagrado como mediador, e muitos acreditam que estão seguindo de fato a Deus. Não percebem que, na raiz dessa suposta religiosidade,

não se está buscando um encontro espiritual, mas apenas objetivando interesses exclusivamente materialistas. Os mercadores da espiritualidade fazem de Deus um mero amuleto (Queiroz, 2006, p. 142).

O imperativo do consumo caracteriza-se como objetivo central na vida das pessoas em detrimento as relações interpessoais (Balman, 2008). A religião toma um caráter mágico e não há a necessidade de uma dedicação, por parte do adepto, em cumprir sua religiosidade. A liturgia é escolhida a partir do que se deseja consumir (Queiroz, 2006).

2.2 Respostas a sofrimentos físico, emocional e espiritual

A religião cada vez mais tem ganhado espaço, como alternativa eficaz, em vários tratamentos de saúde, destacando-se como viabilizadora de suporte ante o sofrimento físico ou emocional. Ela atua de forma diversificada em fenômenos relacionados ao sofrimento. Embora ainda com poucos estudos a esse respeito, há a comprovação de que pessoas adeptas a alguma religião respondem melhor e mais rápido aos tratamentos de doenças a que são submetidas. Está implicada nessa melhora, inclusive a frequência do religioso à igreja. Percebe-se que crenças e práticas religiosas funcionam como mediadoras no binômio saúde/doença, pois favorece o autocontrole, a auto-estima e dão suporte no enfrentamento do sofrimento. Devido a essa percepção, tem-se discutido a importância da equipe multidisciplinar nos ambientes hospitalares, que deve ser formada não só pelos profissionais de saúde, mas também por capelães e religiosos (Peres, 2007). Ainda segundo o autor, pesquisas revelam que aspectos religiosos são capazes de diminuir o nível de ansiedade, de melhorar o humor e a tolerância à dor.

A relação entre religião e sofrimento (físico, emocional ou espiritual) possui uma presença muito antiga na história da humanidade. Segundo Botelho (1991), ela comparece nos mitos gregos, em rituais indígenas e na cultura judaico-cristã (por meio de relatos bíblicos)

que é bem presente atualmente na cultura ocidental. Por essa razão, vale à pena ressaltar alguns aspectos bíblicos acerca do tema, como por exemplo, o monoteísmo cristão, onde Deus é o senhor da vida e da morte, da saúde e da doença e possui absoluto poder sobre a humanidade. Nesse contexto, a saúde advém da obediência a Deus, e em contrapartida a doença é o resultado da desobediência: “Porque o salário do pecado é a morte, mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna...” (Romanos 6.23). Para o cristianismo esse texto bíblico aponta que, pecar é voluntariamente desobedecer aos preceitos divinos, e a recompensa desse esforço ou labor em pecar é a morte, não necessariamente física, mas pode também referir-se à perda do bem-estar da alma ou ainda o fim de qualquer esperança ou projeto, ou seja, um padecimento. Já a vida eterna não é alcançada por esforço de qualquer ordem, mas pelo favor divino dispensado aqueles que primam pela obediência.

White (2001) ressalta que o pecado surgiu originalmente no Éden, quando Eva e Adão desobedeceram a Deus. A punição por essa atitude foi o homem conhecer a morte: “No suor do rosto comerás o teu pão, até que tornes à terra, pois dela foste formado; porque tu és pó e ao pó tornarás” (Gênesis 3.19). A partir dessa desobediência a dor passou a existir no mundo: “E à mulher (Deus) disse: multiplicarei sobremodo os sofrimentos da tua gravidez; em meio de dores darás à luz filhos” (Gênesis 3.16). Nesse sentido, segundo o autor, pode-se inferir, em um pensamento cristão, que indiretamente a enfermidade resulta do pecado original, que sobreveio a toda raça humana, deixando-a sujeita à decomposição, à degradação e à incursão de mecanismos agressivos. Deve ficar claro que esse pensamento não se refere a uma ação direta (causa/efeito) no homem, mas a uma ação geral sobre a espécie humana.

Desse contexto, também faz parte a figura do diabo, que tem a sua ação limitada pela soberania de Deus. Em alguns casos ele até pode fazer padecer o fiel, no entanto, isso acontece somente com o consentimento divino, como por exemplo, no caso de Jó:

Disse o Senhor a Satanás: Tens visto porventura o meu servo Jó, que ninguém há na terra semelhante a ele, homem íntegro e reto, que teme a Deus e se desvia do mal? Então respondeu Satanás ao Senhor, e disse: Porventura Jó teme a Deus debalde? Não o tens protegido de todo lado a ele, a sua casa e a tudo quanto tem? Tens abençoado a obra de suas mãos, e os seus bens se multiplicam na terra. Mas estende agora a tua mão, e toca-lhe em tudo quanto tem, e ele blasfemarás de ti na tua face! Ao que disse o Senhor a Satanás: eis que tudo o que ele tem está no teu poder; somente contra ele não estendas a tua mão... (Jó 1. 8-12).

Vale ressaltar que o diabo, em um aspecto psicológico, funciona como um algoz, aquele que incita ao erro, ao fracasso, provocando no adepto sensações de angústia e fracasso. No entanto, mesmo em um pensamento cristão, nem tudo é a ação do diabo, pois muito sofrimento é em virtude de ações inadequadas do homem. Há pessoas que demonizam toda e qualquer situação, o que não é uma atitude acertada, antes configura-se como um subterfúgio para encobrir e não assumir os próprios erros (White, 2001).

Há ainda no pensamento cristão, a crença de que Deus é soberano, tendo total domínio sobre o homem. Em virtude disso, muitos dos sofrimentos dos quais o homem padece não possuem explicação e tomam a forma de causalidades religiosas, onde alguns fiéis encontram justificativas dizendo: “Deus quis assim”; “Se Deus quiser ficarei curado” (Faria & Seidl, 2005).

Faz parte do contexto religioso a cura de doenças. Na atualidade muitos fiéis testemunham suas experiências onde foram contemplados com milagres. A Bíblia, nos evangelhos, faz referência a diversas ocasiões onde muitas pessoas foram curadas por Jesus Cristo. São inúmeros os relatos bíblicos acerca dessas pessoas que recorriam a Jesus Cristo para receber curas e milagres. Era necessário apenas crer, como nos casos: da mulher que

perdia sangue há anos, do centurião que intercede por seu criado e ainda a ressurreição de mortos, como o filho da viúva de Naim e de Lázaro, o amigo de Cristo. Acerca desses milagres é dito: “Jesus percorria toda a Galiléia, ensinando... e curando toda e qualquer doença ou enfermidade do povo” (Mateus 4. 23).

Na relação, religião e sofrimento, estão imbricadas questões referentes ao enfrentamento religioso, termo definido por Tix e Frazier (citado em Faria e Seidl 2005), que se refere ao recurso que o sujeito encontra na religião, que lhe dota de força e poder de ação para lidar com o sofrimento. Esse recurso está permeado por crenças e valores inerentes à religião do fiel. Em questões de sofrimento emocional, psicológico ou espiritual a religião tem o papel de proteger o sujeito da dura realidade da vida, proteger no sentido de lhe esclarecer quanto a desenvolver habilidades para conviver com as tensões que lhes são próprias, e de proporcionar bem-estar, aconchego, consolo, e também auxiliar na busca de significado para sofrimentos relevantes da existência. A interação entre os adeptos proporcionam intimidade, compreensão entre os pares e de si mesmo e uma busca mútua e comum pelo sagrado. Nesse sentido ela caracteriza-se como solução de problema (Faria e Seidl, 2005).

Pargament e Cols. (citado em Faria e Seidl, 2005)) ressalta que em uma mesma comunidade religiosa os adeptos, dependendo da forma como lidam com o sagrado (que é um relacionamento pessoal), enfrentam os problemas de forma diferente. Existem três formas que se sobressaem nesse enfrentamento do problema na relação homem/sagrado: autodirigida – devido ao livre arbítrio que Deus dá ao homem, fica este responsável por resolver seus problemas; delegante – Deus detém todo o poder e é responsável por resolver os problemas para o homem, trazendo-lhe tão somente a solução; e por último, a colaborativa – A responsabilidade pelos problemas é tanto de Deus, quanto do homem, que em cooperação mútua buscam solucioná-los. Optar por uma dessas formas de lidar com o problema não significa que em outra ocasião a mesma será escolhida novamente. Tal escolha depende da

forma como o sujeito se percebe no momento em que vivencia o problema. Em se tratando de doença, a forma delegante poderia prejudicar seriamente o sujeito, pois esse pode esquivar-se de qualquer tratamento médico; assim a religião não seria um fator de ajuda, mas um obstáculo para o problema. Cabe ressaltar aqui a importância da habilidade e sensibilidade por parte dos profissionais de saúde, pois é possível, dependendo do trato pessoal, fazer com que o religioso, que adote a forma delegante, mude sua maneira de enfrentar a doença. Também é importante que o líder religioso instrua os fiéis no sentido de aderirem ao tratamento necessário à saúde, esclarecendo que tal adesão não significa falta de fé. O apóstolo Paulo, na primeira carta que escreveu a Timóteo, aconselha-o a tomar alguns cuidados com sua saúde: “Não bebas mais água só, mas usa de um pouco de vinho, por causa do teu estômago e das tuas freqüentes enfermidades” (I Timóteo, 5.23).

É claramente percebida a importância da religião nesse contexto, pois ela pode exercer influência em vários aspectos do bem-estar do religioso, favorece a integração social, o estabelecimento de relações com o divino, condições de novos significados e coerência quanto à existência. No contato com o sagrado abre-se a possibilidade de uma fonte de consolo, de direção, de ordenamento e previsibilidade para o sofrimento presente ou ainda por vir. Ela faz com que o adepto perceba seu sofrimento como crescimento espiritual (Peres 2007).

2.3 Entre solução e sofrimento

A religião, em geral, é tida como lugar de ancoragem, refúgio e felicidade. Espaço onde coisas boas acontecem, e onde o que é ruim não encontra acomodação. O lugar do culto e das liturgias é, no dizer de Eliade (2001), um lugar sagrado, onde mesmo que seja secularmente profano, é sacralizado pela presença suprema que nele se manifesta quando se conecta com o homem. A referência aqui não é a um espaço físico (instituição), mas a um

‘lugar’ de encontro com o numinoso, é a possibilidade privilegiada desse encontro. A religião é sim, mantenedora desse lugar. Referindo-se a esse espaço sagrado disse o salmista:

“A minha alma está anelante e desfalece pelos átrios do Senhor; o meu coração e a minha carne clamam pelo Deus vivo. Até o pardal encontrou casa, e a andorinha, ninho para si e para a sua prole, e eu encontrei teus altares Senhor [...]” (Salmo 84. 2, 3).

Porém, em alguns casos a religião ao invés de atenuar ou dissipar o sofrimento, o assevera duramente. Muitas vezes a doutrina e objetivos da igreja levam o adepto a uma autonegação e a sérios conflitos pessoais que afetam todas as suas relações, podendo inclusive atingir sua integridade como um todo. O sofrimento pode ser justificado como sendo punição de Deus, o que leva o religioso a uma extenuante busca em descobrir onde está seu pecado, sendo que muitas vezes não existe pecado algum. Nesse sentido a religião não é benéfica, mas extremamente prejudicial. De forma conflituosa, nela podem comparecer aspectos díspares, que vão desde insatisfação religiosa, Deus como causador do sofrimento, conflitos entre os membros do grupo, demônio como gerador de aflição, incredulidade quanto ao poder de Deus, dentre outros, até a aspectos satisfatórios como apoio espiritual, possibilidade de perdão, suporte para enfrentar o sofrimento, comunhão com Deus, perdão de pecados, redefinição do sofrimento, dentre outros. O adepto pode encontrar-se totalmente vulnerável a qualquer um desses aspectos, como também pode, de forma mais conflitante e sofrível, combinar em si esse dois aspectos (Faria & Seidl, 2005).

De acordo com Oliveira e Pires (2006), a religião pode decepcionar o fiel quando não cumpre o que promete. A não-realização das promessas apresentadas (cura, libertação, dentre outros) causa profunda angustia nos fiéis, aumentam o sofrimento e podem gerar adoecimentos. Não ter uma promessa cumprida faz com que o adepto vivencie situações de frustração e de desesperança. Em geral, diante de uma situação assim, onde a igreja

(instituição) se acha na posição de não conseguir atender a demanda do fiel, ela então muda seu discurso, colocando-o na condição de doente/pecador. Uma vez que ela não foi capaz de sanar seu sofrimento, então ela se isenta da responsabilidade de resolver e deposita no fiel toda a culpa por seu fracasso.

Há dicotomia ainda quanto a ajudar ou prejudicar, por exemplo, em um tratamento de saúde, a religião pode favorecer a adoção de comportamentos saudáveis, como deixar de fumar, de ingerir álcool ou de utilizar drogas. Ou pode ainda levar o adepto a uma crença exacerbadamente otimista quanto à proteção divina, fazendo-o acreditar que nem um mal lhe acometerá, tornando-o completamente vulnerável frente à doença (Faria & Seidl, 2005).

As doutrinas que moldam a religião podem causar sérios conflitos no sujeito religioso. Por exemplo, quando este aprende preceitos acerca de praticar o bem, amar ao próximo, afastar-se do mal, dentre outros, deve necessariamente praticá-los em seu dia-a-dia, pois a conversão requer mudanças, transformações de atitudes e práticas. Porém nem sempre o fiel é vitorioso em sua determinação em cumpri-los. A tentativa frustrada causa forte angustia no sujeito, gerando sensação de fracasso e incapacidade de acertar. A esse respeito, o apóstolo Paulo revela com clareza seu dilema pessoal: Porque não faço o bem que quero, mas o mal que não quero, esse faço (Romanos 7.19). Aqui Paulo expõe o conflito eterno entre as paixões da carne (desejo profano de fazer o mal) para qual o homem naturalmente é inclinado, devido a sua natureza caída desde o Éden, *versus* a vontade do homem espiritual (religioso). O conflito é entre a natureza carnal e a vontade do Espírito de Deus, que habita o religioso, e que o conclama à prática do bem. Esse conflito, em geral, habita o devoto, pois para ele é primordial cumprir as determinações sagradas. Contudo, vê-se, constantemente, sendo vencido por sua vontade profana, que o impele a exaltar e dar vazão ao seu ego. Aqui, segundo Vergote (2001), não há um conflito entre corpo e espírito divino, mas um conflito que ocorre dentro do ‘corpo-eu’ entre querer e agir. O querer denota o ‘bem do homem

religioso', mas o agir obedece ao 'mal profano' próprio do homem natural. É, segundo o autor, uma luta entre ego ('eu' que quer o bem) e corpo (carne – 'eu' que tende ao pecado). O autor enfatiza: "Paulo *queria* agir dando seu consentimento à lei; mas ele não age segundo seu querer" (Vergote, 2001, p. 149). No entanto vale ressaltar que a religião, no sentido explicitado acima, pode asseverar o sofrimento se pregar que o homem está sozinho nessa tentativa de 'fazer o bem', pois o relato bíblico, em sua seqüência (Romanos 8) deixa claro que é humanamente impossível fazer o bem em todo o tempo, mas a ação de Deus no homem, por meio de Jesus Cristo torna isso possível, ou seja, o homem não está sozinho, mas pode contar com a ajuda de Deus para isso. O líder religioso não pode 'pregar uma mensagem incompleta', como que para causar medo e sofrimento no devoto, mas deve anunciá-la de forma completa. O devoto deve ainda buscar conhecimento pessoal acerca do genuíno desejo de Deus para ele, para isso não deve apenas esperar ser doutrinado pelo líder religioso, mas tornando-se sujeito do seu processo religioso, buscar por clarificação espiritual pessoal.

CAPÍTULO 3

A TERAPÊUTICA DA RELIGIÃO

3.1 Terapêutica decorrente da conexão com o sagrado

As maneiras adotadas pela religião para reinterpretar o sofrimento, são imbuídas de caráter terapêutico, uma vez que se propõem a cuidar do adepto, conduzindo-o, por meio de diversos caminhos, para uma reinterpretação da sua experiência de sofrimento. Esses caminhos são compostos por aspectos religiosos que acabam por se configurarem em processos terapêuticos, são eles: a interpretação (respostas) religiosa do sofrimento que conduz à ressignificação; clara separação entre o bem e o mal (segundo preceitos religiosos); oração que põe o fiel em contato direto e pessoal com o sagrado; mobilização do grupo de fiéis e do líder religioso em unir-se em prol daquele que sofre (percepção de que é uma pessoa importante); a presença divina no culto; o acolhimento próprio de contextos religiosos, dentre outros. Esses são, de certa forma, elementos terapêuticos alcançados por uma experiência com o sagrado (Rabelo, 2003).

O autor citado acima, destaca ainda que a terapêutica religiosa tem sido objeto de estudos, os quais buscam compreender a estratégia da religião para alcançar mudanças no adepto em seu modo de perceber o sofrimento. Os referidos estudos revelam que o funcionamento da terapêutica religiosa se dá, em geral, por meio da liturgia religiosa (culto), com toda sua simbologia, e reside em aspectos ordenadores do caos na vida de quem sofre, bem como nas pessoas que o rodeiam. As práticas religiosas e suas representações, assim como a postura do líder religioso em lidar com os símbolos litúrgicos, são formas terapêuticas que alcançam toda a comunidade religiosa. A terapêutica religiosa possui um percurso complexo, onde a subjetividade do adepto é um fator preponderante para a sua ação, fato que também ocorre na terapia convencional. Ela não comparece de forma generalizada, mas age de forma bem particular em cada sujeito.

3.1.1 Terapêuticas possíveis

A religião atua de forma terapêutica na vida do adepto, quando lhe apresenta caminhos diferenciados para a vida, os quais ele não pôde encontrar em outros espaços. Ela cumpre um papel terapêutico sempre que oferece reestruturação por meio de rede de amigos, quando insere o religioso em trabalhos voluntários, quando valoriza suas potencialidades, e quando lhe da assistência religiosa. Essas são ações que apresentam novas possibilidades de ressignificação de sentido para o sofrimento do fiel. Ela, com propriedade, oferece acolhimento aos que buscam ajuda, auxiliando-os no resgate da auto-estima e singularidade. Dessa maneira é formado um forte vínculo entre o novo adepto e a comunidade religiosa. Atitude que se assemelha ao rapport que deve fazer parte do processo terapêutico logo em seu início (Rabelo, 2003). Vale ressaltar que essa aproximação do adepto à religião não lhe exige mudanças, porém, permanecer nesse contexto como praticante daquela fé, requer transformações significativas que exigem do adepto uma postura que se adéqüe aos preceitos religiosos estabelecidos naquela comunidade. O relato bíblico mostra Jesus Cristo falando: “Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, e tome cada dia a sua cruz, e siga-me” (Lucas 9.23). A citação bíblica destaca que ‘seguir a Jesus’ é uma questão de escolha do sujeito, que, a partir de sua volição pode ou não fazê-lo, no entanto, uma vez escolhendo ‘ir após Ele’ deve satisfazer a alguns preceitos quanto ao seu próprio ego e à adversidade cotidiana da vida.

Rabelo (2003) ressalta que o contexto religioso também é próprio em desenvolver no adepto uma intensa confiança no sagrado. Tal confiança lhe transmite segurança e o faz olhar as dificuldades, problemas e sofrimentos de outra maneira, com mais coragem e convicção. Faz com que ele sinta que não está sozinho, mas protegido por uma ação suprema.

O referido autor, destaca ainda que a oração também pode ser considerada terapêutica. Ela dá ao adepto total acesso ao sagrado, um acesso direto e pessoal. Por meio dela é possível

se colocar diante de Deus e a Ele abrir o coração, contando, como a uma pessoa, tudo que se queira. Relacionar-se de forma pessoal com Deus é extremamente significativo para o adepto, é um encontro que se assemelha a um rito de passagem e que se constitui como divisor de águas que evidenciam mudanças de sentido, onde o adepto claramente percebe as diferenças de sua vida antes dessa experiência e depois dela. É, no dizer de James (1995), a unificação de um ‘eu’ outrora cindido e que agora se percebe desfrutando por inteiro de um genuíno mundo espiritual, onde o contato com o divino propicia um entusiasmo legítimo e uma felicidade pura. A oração é a ‘escuta’ que o sagrado oferece ao adepto e poder desfrutar desse contato é terapêutico para o religioso. Muitas vezes, a oração pode ser uma experiência catártica³ altamente mobilizadora. Um exemplo é o relato bíblico acerca de Ana, mãe do profeta Samuel. Ela era estéril e em uma visita ao templo (lugar sagrado) ela ora a Deus pedindo um filho, e externa a Ele toda a amargura do seu coração:

“Ela, pois, com amargura de alma, orou ao Senhor e chorou abundantemente[...] perseverando ela em orar perante o Senhor, Eli fez atenção à sua boca, porquanto Ana, no seu coração, falava, e só se moviam os seus lábios, e não se ouvia a sua voz; pelo que Eli a teve por embriagada[...] Ana respondeu e disse: Não senhor meu, eu sou uma mulher atribulada de espírito; nem vinho nem bebida forte tenho bebido; porém tenho derramado a minha alma perante o Senhor” (I Samuel 1. 10 - 15).

Esse relato bíblico mostra que, por meio da oração Ana conectou-se com Deus, abriu seu coração, e recebeu a graça de ser mãe. A possibilidade da livre conexão com o sagrado,

³ Catarse é uma experiência vivida pelo sujeito que se assemelha a um processo ‘purgatório’ de alguns afetos patogênicos, os quais podem ser evocados e revividos nessa experiência. Pode ser considerada como uma purificação para uma renovação espiritual (Laplanche, J. & Pontalis, J. B., 1970).

oferecida pela oração, pode ser considerada um processo terapêutico eficiente e de curto prazo.

Ainda no pensamento de Rabelo (2003), a liturgia religiosa e os símbolos que nela comparecem também são imbuídos de conotação terapêutica. Participar de ritos religiosos propicia ao sujeito a externalização de conflitos, angústias e outros sofrimentos. O cunho terapêutico imbuído nos símbolos religiosos funciona como mediador de expressão, que permite que o adepto transite entre o mundo secular e o mundo sagrado. Essa passagem entre um mundo e outro é vivenciado concretamente no contexto religioso, lugar onde a fala do adepto é validada, e seus sentidos são amplamente ressignificados. Seu alcance não se compara a de nenhum outro contexto e essa experiência não é possível de ser vivenciada em nenhum outro espaço. Quintana (1999) aponta que é a partir da articulação entre os símbolos religiosos que ocorre o processo litúrgico, cujos resultados podem ser considerados terapêuticos. O símbolo não possui sentido sozinho, mas sim quando articulado dentro do rito, momento em que o religioso encontra oportunidade para projetar-se nesses símbolos, projeção carregada de conotação terapêutica.

A confissão também é uma terapêutica que comparece no espaço religioso. Freud (1907, citado em Vergote, 2001) reconhece o caráter terapêutico da confissão, por ser considerada um rito que minimiza o sofrimento do religioso e que é capaz de evitar uma neurose de angústia de culpa.

3.2 Reconstruções de sentidos que geram mudanças

A experiência religiosa, segundo Baungart e Amatuzzi (2007), transmite ao adepto novos valores, conceitos, tradições e costumes. Ela o motiva a um novo modo de vida, tanto em seu grupo religioso, como em todos os outros espaços que transite. É uma experiência que,

pouco a pouco, vai formando no indivíduo um novo conjunto de significados que perpassam todas as esferas de sua vida.

A busca de um reordenamento para a vida tem feito parte do cotidiano do homem na atualidade. Em alguns momentos ele não consegue encontrar sentido para sua existência. Essa falta de sentido pode ser em decorrência do consumismo exacerbado, do individualismo, da ausência de normas (limites), dentre outras razões. O vazio que se instala, faz surgir no homem, no dizer de Hycner (1995), um sentimento religioso, que o leva a um anseio por algo que transcenda esse vazio e que transforme sua vida dando-lhe novo sentido. Esse sentimento pode encaminhá-lo para uma experiência numinosa, e a partir desse encontro é possível o homem vislumbrar possibilidades de mudanças. Diante disso, o espaço religioso e espiritual mostra-se como lugares possíveis de se encontrar o reordenamento tão almejado, que finda por gerar novos sentidos que modificam o modo de vida do sujeito.

É um espaço que oferece ao adepto a motivação outrora perdida nas mudanças econômicas, sociais e culturais próprias da atualidade. Desta forma, por meio da religião o adepto encontra um caminho que lhe viabiliza a ressignificação de sua própria percepção de si mesmo e do outro, assim, ele pode dar novo significado a sua auto-imagem e ao seu senso de identidade. Sua visão de mundo também é transformada, onde a desilusão sede lugar para novas opções de vida (Valle 2002). Acerca do sentimento religioso referido anteriormente, postula James (1995, p. 41):

“é uma adição absoluta à esfera de vida do indivíduo. Dá-lhe uma nova esfera de poder. Quando a batalha exterior está perdida, e o mundo exterior o renega, ele redime e vivifica um mundo interior que, de outro modo, não seria mais do que um ermo vazio”.

Pode-se considerar que a religião possui elementos (símbolos, liturgias, crenças) capazes de moldar o sujeito para uma nova maneira de compreender o mundo. Essa

nova compreensão perpassa as situações de sofrimento, as relações com os outros e também a forma como o adepto se percebe. Por meio da experiência religiosa é possível assimilar novas interpretações acerca das situações de sofrimento e de outras adversidades. São mudanças que habilitam o adepto para uma reorientação de sua forma de lidar com as questões da vida (Baungart & Amatuzzi, 2007).

3.2.1 Mudança de atitude

A conexão com o sagrado, na vida do sujeito que o encaminha para mudanças no modo de vida, se dá por meio de sua aceitação ampla da religião que escolheu. Atitude que traz implicações contundentes a sua maneira de ser. A adesão genuína a uma religião encaminha o adepto a uma estreita ligação com o sagrado e daí emerge as mudanças de atitude. Acerca das transformações pelas quais o sujeito passa devido a sua decisão em converter-se a uma religião postula James, (1995, p 126):

“Converter-se, regenerar-se, receber a graça, sentir a religião, obter uma certeza, são expressões que denotam o processo, gradual ou repentino, por cujo intermédio um eu até então dividido, e conscientemente errado, inferior e infeliz, se torna unificado e conscientemente certo, superior e feliz, em conseqüência de seu domínio mais firme das realidades religiosas”.

Faz parte da mudança de atitude, também a busca pelo correto, pelo superior e pela alegria. É um processo de transformação que pode ser repentino, ou ainda cumprir algumas etapas. E perceber-se mudado propicia um estado de enlevo que, segundo James (1995), só encontrado na experiência religiosa, pois nenhuma outra emoção se iguala a essa experiência.

Ela “distingue-se de toda mera felicidade animal, de todo o mero gozo do presente, graças ao elemento de solenidade. [...] Um estado de

espírito solene parece conter certa medida do seu próprio contrário em solução. Isto é, uma alegria solene preserva um pouco de amargo na doçura; uma tristeza solene é uma tristeza com a qual intimamente consentimos” (James, 1995, p.41).

Valle (2002) ressalta que a mudança de vida por meio da religião é gerada no íntimo do adepto, lugar onde encontra força que o motiva a experimentar novas transformações a fim de atender as suas necessidades de uma vida melhor. Dessa forma percebe-se que as ressignificações residem na experiência pessoal com o sagrado.

É importante ressaltar que a mudança em decorrência de uma estreita e genuína conexão com o sagrado, embora envolva mudanças morais, é, no dizer de James (1995), muito mais que isso. Na verdade refere-se a uma intensa transformação de vida que tem a ver com o espiritual, e que está muito além de meras concepções morais. O autor ratifica que as mudanças obtidas por meio da experiência religiosa, não se restringem à moral, antes essa, em sua forma secular e profana é capaz de dissipar o que é obtido pelo contato com o sagrado. O autor comenta que “a hora da nossa morte moral é a hora do nascimento da religiosidade” (James, 1995, p. 49), pois envolve o transcendente.

3.2.2 Mudança e escolha de nome

Dentre as mudanças que comparecem na experiência religiosa, está também a mudança de nome, que não é uma experiência à priori, mas constitui-se em uma transformação de grande importância e significado. A religião cristã, por meio de relatos bíblicos, menciona diversas situações de mudanças de nome. Essas mudanças ocorriam por duas razões principais: a primeira é porque o nome possuía um significado, que remetia aquilo que Deus esperava dessa pessoa, ou ao cumprimento do propósito estabelecido por Ele. Ex: quando Deus mudou o nome de Jacó (enganador) pra Israel (príncipe), queria na verdade é

que Jacó mudasse o seu modo de vida, deixando de ser enganador para viver como um príncipe. A mudança no nome de Abrão (pai das alturas) para Abraão (pai de multidões) reforça a promessa de Deus a ele (Champlin, 2001).

A segunda razão pela qual o nome era mudado, é que, ao fazê-lo Deus estava reafirmando sua autoridade e domínio sobre a pessoa, porque em geral nomeia-se aquilo sobre o qual se exerce autoridade. Um exemplo é o pai dá nome aos filhos, porque sobre eles exerce autoridade, todavia, jamais os filhos darão nome aos pais. Em algumas situações bíblicas reis vassalos tiveram seus nomes mudados pelo rei soberano, Ex: o rei de Judá, Eliaquim, que teve o reinado constituído pelo rei do Egito, que mudou seu nome para Jeoaquim (II Crônicas 36. 4). Da mesma forma Daniel e seus amigos Ananias, Misael e Azarias, quando levados cativos para a Babilônia por ocasião da expansão territorial promovida por Nabucodonosor tiveram seus nomes mudados por este, chamando-se respectivamente: Beltesazar, Sadraque, Mesaque e Abedenego (Daniel 1).

A primeira ocasião em que esse fenômeno é verificado no cristianismo é com o patriarca Abraão, ancestral de Jesus que viveu aproximadamente entre os séculos XX e XIX antes de Cristo. A princípio seu nome era Abrão que significava “pai das alturas”, esse personagem, não tinha filhos, porque sua esposa Sarai era estéril. Mesmo sendo um casal avançado em idade, Deus promete a Abrão uma descendência numerosa e incontável. Para que não duvide da promessa, Deus faz com ele um concerto e como garantia sela essa aliança mudando seu nome para Abraão, que significa “pai de multidões”. Nessa experiência pessoal de Abraão com Deus, além desse extraordinário encontro, ele ainda recebe do Ser Divino uma ‘garantia’ de que o prometido se cumprirá, o que é ratificado com a mudança de nome. De igual forma a esposa de Abraão tem seu nome mudado de Sarai (princesa), para Sara (mãe de reis e príncipes). Nessa ocasião Deus também determina o nome do filho que Ele dará a esse casal, instruindo-lhes que lhe chamem de Isaque, que significa “risos”, pois o bebê alegraria a

casa (Gênesis 17). O próprio Cristo também teve seu nome escolhido por Deus. Quando o anjo aparece à Maria (Lucas 1. 31) e também na aparição a José (Mateus 1. 21), ele fala a ambos, em ocasiões diferentes, que o nome da criança será Jesus, que significa “O Senhor salva”, como se vê, o nome refere-se à missão de Jesus em salvar a humanidade (Bíblia de Jerusalém, 2002).

3.3 Alcance dos espaços: religioso e terapêutico

O espaço religioso e clínico embora sendo espaços diferenciados e com especificidades próprias são lugares que, por assim dizer, perpassam um pelo outro em alguns aspectos, assim como a prática do psicoterapeuta e do líder religioso possuem alguns pontos em comum. O líder religioso, em seu aconselhamento, muitas vezes se utiliza de práticas e técnicas psicoterápicas para melhor atender ao consulente. De igual forma o psicoterapeuta pode, em sua prática, combinar auxílio psicológico com a ajuda religiosa. Um espaço não é delimitado pelo outro, antes possuem necessidades subjacentes ao homem e utilizá-las com habilidade redundam em benefícios para o sujeito. O entrelaçamento entre os dois espaços tem sido reconhecido e praticado de forma muito tímida, pois muitos psicoterapeutas mostram-se resistentes em estreitar o espaço entre esses dois saberes (Vergote, 2001).

O citado autor destaca ainda que, alguns terapeutas mais sensíveis e que não se prendem à rigidez teórica, conseguem utilizar a religião estrategicamente em seus atendimentos. São profissionais que consideram a prática de ritos religiosos como benéficos para a promoção e recuperação da saúde.

O diálogo entre esses dois espaços também é referido por Aponte (1996) onde o autor destaca que alguns psicoterapeutas e líderes religiosos se propõem a um intercâmbio de encaminhamentos atendendo às especificidades de cada demanda. Vale ressaltar que não é uma troca simultânea ou correspondente, mas refere-se à habilidade desses profissionais em

transitar nesses dois espaços, reconhecendo o alcance de cada um, ao mesmo tempo em que se empenham em não tentar conter em si todos os saberes (de outras áreas).

Além do diálogo, esses dois espaços possuem outros aspectos em comum, como por exemplo, o vínculo, que deve ser estabelecido tanto na relação terapêutica, quanto na religiosa. O vínculo aponta a qualidade da relação entre ambos, assim como a emocionalidade que envolve cada sujeito, bem como a disposição de engajamento de cada um. O rapport que é a relação que rompe parcialmente com a alteridade (condição de outro). O contrato que, dentre outras coisas, especificará o comprometimento que cada um deve ter. A configuração, onde terapeuta, ou líder religioso busca interpretar o cliente/consulente por meio de sua construção de sentido que é moldada pela integração entre processos simbólicos e emocionais. O cenário que é formado por configurações subjetivas do sujeito em qualquer espaço que ocupe, quer terapêutico ou religioso (Neubern, 2008).

3.3.1 Papéis desempenhados: pelo terapeuta e pelo líder religioso

Assim como as semelhanças existentes entre o espaço religioso e o espaço clínico, também é possível identificar algumas similaridades entre as atividades do psicoterapeuta e do líder religioso. Eles se empenham no cuidado do outro e preocupam-se em atender eficazmente à demanda do sujeito que procura por ajuda. Vale ressaltar que a ação de um não substitui o papel do outro, possuem atuações e responsabilidades distintas, o que não impede que mutuamente auxiliem um ao outro. Eles devem reconhecer suas atividades, bem como o espaço em que atuam, como não sendo impermeáveis, mas passíveis à ocorrência de trocas e de contribuições recíprocas (May, 1996).

Faz-se necessário que o psicoterapeuta enxergue o sujeito em sua amplitude, entendendo que a teoria ou abordagem adotada não é suficiente em comportar as experiências subjetivas do cliente, e, portanto, ele não pode ser encerrado no cerne das mesmas. Essa

exigência é ainda maior, quando pelo sujeito perpassam demandas de cunho religioso, que, devido aos atributos que lhe constituem, possuem um significado muito particular. Em uma demanda assim torna-se essencial que o psicoterapeuta considere outros saberes (Neubern, não publicado).

O líder religioso deve adotar uma postura análoga à citada acima. O mesmo deve reconhecer quando seu consulente ou liderado necessitar de ajuda psicológica. Embora o contexto religioso, e de forma bem particular, a genuína experiência religiosa, tenha um alcance considerável, em alguns casos, não será a mais apropriada para resolver os conflitos que comparecem no sujeito. Importa que a possibilidade de diálogo e troca entre os dois campos (religioso e psicoterápico) tenham sempre a possibilidade de existir (Vergote, 2001).

O psicoterapeuta deve viabilizar ao cliente abertura para que a sua vivência religiosa ache lugar em seus relatos. Para isso precisa obter a confiança do cliente e lhe deixar claro que ele não será contido caso traga depoimentos dessa ordem. A confiança por parte do cliente surgirá à medida que esse tiver sua fala e relato validados pelo psicoterapeuta. Validação que não aponta para a necessidade de comungar do mesmo credo que o cliente, mas alude a não considerar ilusória a experiência do sujeito. Não dar a devida atenção ao campo religioso, bem como a tudo que o compreende, pode, no dizer de Neubern (não publicado) limitar consideravelmente o diálogo entre psicoterapeuta e sujeito, podendo até comprometer o processo terapêutico, uma vez que não existirá espaço para sua ocorrência.

Tanto no contexto psicoterapêutico, quanto no religioso, o sujeito precisa sentir-se acolhido e achar espaço para seu relato. Esses profissionais devem mostrar-se disponíveis ao sujeito e interessados por ele (May, 1996). Quando o cliente percebe a validação de sua realidade, motiva-se em sua fala, o que contribui para o surgimento de novos

sentidos subjetivos⁴. Os quais devem ser compreendidos a partir da articulação das várias possibilidades que surgem quando da sua construção (Neubern, não publicado).

Ainda segundo o autor acima citado, o psicoterapeuta, diante de demandas religiosas, não deve deixar-se engessar por seus pressupostos teóricos, nem por sua religião pessoal. Em situações conflituosas, a reflexão e o auto-questionamento são primordiais para a ocorrência do processo terapêutico. Tal reflexão não é em direção a um abandono de convicções, mas a um desprender-se da impossibilidade de transitar por entre as demandas do cliente, que são constituídas também por suas crenças. Perceber tudo o que comparece no processo terapêutico aumentam as possibilidades de utilização (daquilo que o paciente trás) por parte do terapeuta em favor do cliente.

Colocar-se nessa posição de disponibilidade ao outro, nem sempre é confortável, pois as demandas do cliente podem ser interpretadas pelo terapeuta como confrontos diretos e pessoais. No entanto, estar disponível é propiciar ao outro, novas possibilidades de ressignificação de sentido (Hycner, 1995).

Muitas vezes o terapeuta só consegue atuar dentro do que é 'convencional', ou seja, dentro de ditames teóricos já estabelecidos por sua abordagem. Em sua prática, o terapeuta deve reconhecer a importância de romper com o que é convencional e desprender-se das tradições. Vale ressaltar o que postulam Anderson e Goolishian (1998) acerca do *círculo hermenêutico*, lugar, tido pelos autores, como ideal para que o processo terapêutico ocorra, onde o terapeuta trás suas pré-concepções, mas sem limitar-se a elas, antes, dá espaço para que o cliente conte sua história. Nessa troca a interpretação nasce e novos sentidos insurgem tanto para o cliente, quanto para o terapeuta. Assim, dentro deste círculo e de forma dialógica,

⁴ Sentido Subjetivo refere-se a "toda a emoção que se integra em uma cadeia de produção de emoções em qualquer espaço da vida humana (...), não se reprime, e não atua como uma entidade invariável, mas como uma processualidade constante" (González Rey, 2005, p. 14).

cliente e terapeuta se movimentam. Interpretar e compreender também faz parte do *círculo hermenêutico*, que resultam não do saber terapêutico, mas justamente da sua posição (terapeuta) de ‘não-saber’, onde o terapeuta se dispõe a escutar o outro para, a partir daí, e juntamente com ele (cliente), viabilizar o surgimento de novos sentidos. Os autores comentam: “Agir de outra forma é buscar regularidades e sentidos comuns, que podem validar a teoria do terapeuta, mas invalidam a singularidade das histórias dos clientes, e, logo, sua própria identidade” (Anderson & Goolishian, 1998, p. 40).

A demanda religiosa está imbuída de questões específicas, as quais o terapeuta deve ter conhecimento, pois deixá-las de lado pode significar o insucesso do processo terapêutico. O terapeuta pode, caso perceba a necessidade, encaminhar o cliente para alguma orientação religiosa que lhe seja afim. O líder religioso deve ser tido como um colaborador no processo, alguém que pode auxiliar e ajudar o cliente em seu sofrimento, contemplando questões que não são alcançadas no espaço/processo terapêutico (Neubern, não publicado). Acerca da importância da figura do terapeuta e do líder religioso para o cliente, bem como a postura assumida por cada um, comenta o autor:

À medida que o terapeuta se aprofunda no sistema de crenças do sujeito, como em suas construções de sentido, ele percebe que pode desencadear mudanças significativas por meio de uma diversidade de recursos que o sujeito já dispõe, mas talvez ainda não tenha criado condições para aproveitá-lo melhor ou mesmo atribuir-lhes outro valor. É assim que se torna possível ao terapeuta possibilitar a mudança por meio das próprias técnicas do sujeito, que as conhece profundamente, as partilha em sua rede social e se não possui a maestria necessária para utilizá-la da forma correta, dispõe de alguém em suas relações que possa cumprir esse papel. Neste caso, é importante que o terapeuta esteja

imbuído da idéia de que ele não se torna o especialista daquela cultura particular, mas o provocador externo que não abre mão de manter sua proposta de psicoterapia (Neubern, não publicado, p. 25).

3.4 Acolhimento terapêutico às demandas religiosas

A presença da dimensão sagrada no cliente constitui-se em algo de grande importância na terapia, e deve ser acolhida e nunca deixada de lado, pois ela pode trazer equilíbrio aos conflitos próprios do homem. Esse equilíbrio pertencente ao sagrado abre caminho para que dificuldades sejam superadas (Buber, 2007).

A experiência religiosa vivenciada por aquele que busca um auxílio terapêutico perpassa todas as áreas de sua vida e reflete inclusive na relação terapêutica. É uma experiência que, devido ao seu importante significado, não pode ser deixada de lado pelo sujeito, nem pelo terapeuta, pois é abrangente, não se limitando ao contexto religioso. O que é vivenciado no âmbito religioso refletirá no espaço terapêutico, pois faz parte da vivência da pessoa, que precisa estar por completo no processo terapêutico. O espaço terapêutico, embora um espaço diferenciado é buscado pelo cliente também para responder suas demandas, auxiliando-o na aquisição de habilidades que o encaminhem para uma vida saudável. Assim, tanto o espaço religioso quanto o terapêutico são tidos como possibilidades de mudanças. O paciente espera uma postura receptiva por parte do terapeuta e não atitudes de discordância ou preconceituosas quanto a sua religião. São gestos que não cabem nessa relação, pois só atrapalhariam o processo (Hycner, 1995).

O terapeuta precisa estar preparado para acolher o cliente nesse sentido. Acolhe-lo não significa ver-se obrigado a comungar da mesma fé que ele. O que importa não é o terapeuta acreditar ou não no credo do paciente, mas sim mostrar-se empático e validar a experiência daquele que está sob sua orientação. Acerca desse acolhimento postula Rogers

(1986, citado em Hycner, 1995, p. 111): “Entrar realmente no mundo do outro, com aceitação, cria um tipo de vínculo muito especial que não se compara a nenhuma outra coisa que eu conheça”.

Sampaio (1999) postula que o terapeuta, diante do cliente religioso, deve adotar uma postura tolerante e, de certa forma, incentivadora das práticas religiosas. Ele deve enxergar a experiência religiosa não como rival, mas como uma aliada no processo terapêutico. É muito importante que o terapeuta tenha a sensibilidade de perceber o que na religião do cliente é gerador de ressignificação, pois motivá-lo para essas práticas facilitará o processo terapêutico. Acerca da experiência religiosa das pessoas que atendia, Jung (1987b, citado em Sampaio 1999, p. 166) ressalta: “Se ele (o paciente) encontra o sentido de sua vida e a cura de sua inquietação e desarmonia no quadro de uma das formas de confissões existentes – inclusive um credo político - então o terapeuta deve aceitá-lo”.

Na relação com o cliente, o terapeuta precisa colocar-se como mediador entre o cliente e a demanda, em uma postura desprovida de qualquer conceito/preconceito prévio. Disponibilizar-se dessa forma fortalece o vínculo entre paciente e terapeuta e contribui largamente para o desenvolvimento do processo terapêutico. Acerca dessa postura neutra a ser adotada pelo terapeuta, diz Rollo May (1983, citado em Hycner, 1995, p. 115):

O uso de si próprio como instrumento exige, é claro, uma tremenda autodisciplina por parte do terapeuta... Na verdade, quero dizer que a autodisciplina, a autopurificação (se assim vocês a entendem), colocar entre parênteses as próprias distorções e tendências neuróticas, até o limite possível para um terapeuta, parecem-me resultar em torná-lo capaz – em maior ou menor grau – de experienciar o encontro como uma forma de participar dos sentimentos e do mundo do paciente.

Ainda segundo Hycner (1995), o terapeuta possui um papel fundamental para o paciente, e dentre suas funções mais importantes, está a tarefa, que o autor chamou de espiritual, de despertar as centelhas sagradas escondidas no íntimo de cada pessoa. Essa é uma atitude terapêutica que requer mutualidade entre terapeuta e cliente. A disposição precisa ser conjunta e desprovida de qualquer luta egóica.

CONCLUSÃO

Diante da experiência humana do sofrimento, é na religião que as pessoas têm encontrado lugar de refúgio, onde novos significados são alcançados, juntamente com a ressignificação de novos sentidos. A experiência religiosa tem se mostrado como uma forma legítima e eficaz para se enfrentar situações adversas.

Vergote (2001) comenta que a religião, por ter a capacidade de oferecer ao homem uma visão da vida como um todo e não de fragmentos dela, proporciona certa unidade a ele e o encaminha para um reencontro consigo mesmo. Na adversidade, a religião mostra-se como detentora de um poder que pode reorganizar o mundo do sujeito por meio do estabelecimento de uma ligação entre este e o sagrado. É um encontro, no dizer de Otto (2007), fascinante e, ao mesmo tempo, assombroso, pois é de outra natureza, muito distinta da esfera humana.

O trabalho teve a intenção de entender a importância da religião em um contexto adverso e também, como se dá para o sujeito que sofre o entrelaçamento entre sofrimento e religião, pois Amatuzzi (2001) ressalta: “É como se o *homo sapiens* não pudesse deixar de ser *homo religiosus*” (p. 50), e por isso é a religião tão significativa. Dessa forma, percebe-se que a religião possui, de fato, um papel muito importante em situações de sofrimento, no entanto vale ressaltar que, novos sentidos são encontrados e ressignificados mediante um compromisso autêntico entre o sujeito e o sagrado, alcançado por meio da experiência religiosa pessoal. Logo, verifica-se que não basta apenas pertencer a uma religião, ou denominar-se religioso, pois ser um crente convicto é fundamental para que se transponha o sofrimento. Jaspard (2004) comenta que a experiência religiosa provoca no religioso “Modificações nas representações de si mesmo, dos outros, do mundo e de Deus” (p. 198).

Verificou-se ainda a importância da validação da experiência religiosa dentro do espaço terapêutico. A postura do terapeuta em validar e acolher essa experiência lhe dá subsídios importantíssimos para serem trabalhados em terapia. Um atendimento assim dá ao

sujeito com demandas religiosas, novas possibilidades para lidar com seu sofrimento e lhe ampliam as perspectivas de ressignificação de sentido de vida (Neubern, não publicado).

Por meio da pesquisa bibliográfica percebeu-se as peculiaridades da experiência religiosa, principalmente como pertencendo a um outro campo de saber que não permite que seja explicada de forma racional. Seu significado experiencial, segundo Neubern (não publicado) “...é um foco gerador de sentidos fundamentais na vida de muitas pessoas” (p. 24). Ainda segundo este autor, a vivência freqüente de experiências religiosas dá ao sujeito recursos no âmbito pessoal e social que lhe auxiliam na ressignificação de seus sentidos subjetivos, que podem ser utilizados para transpor o sofrimento.

Conclui-se que não existe a possibilidade de teorizar de forma literal sobre religião e sofrimento. O alcance obtido foi na verdade um vislumbre do que acontece nessa inter-relação. A vivência e percepção do sujeito são singulares, dizem dele mesmo, não podendo ser tomado de uma forma generalizada.

James (1995) enfatiza com clareza a diferença entre se dizer religioso e de fato experimentar a experiência religiosa. Os que vivenciam essa experiência lidam melhor com o sofrimento, encontram alternativas suficientes em lhe auxiliar na transposição das adversidades. Por meio dessa experiência, o sujeito assume uma postura diferenciada frente ao sagrado, posiciona-se com compromisso diante de suas responsabilidades religiosas. É uma atitude que lhe aproxima de Deus. Encontrar recursos para enfrentar o sofrimento depende da forma como o sujeito relaciona-se e interage em seu contexto religioso. Em geral, a obtenção de recursos depende: da convicção de fé, da freqüência e prática religiosa, do empenho na busca pelo contato com o sagrado e a da intensidade em que a experiência religiosa é buscada. O sofrimento é melhor enfrentado por “crentes convictos e estáveis, que dão grande importância a sua relação com um Deus em quem têm plena confiança” (Jaspard, 2004, p. 195).

O autor citado acima destaca ainda que, em geral, em uma conotação semântica, o sofrimento evoca fortes emocionalidades. Nos religiosos menos convictos tende a gerar aflição e angústia, nos religiosos mais convictos gera uma ação que vai de encontro ao sofrimento com a intenção de combatê-lo. É uma atitude que minimiza o sofrimento, que é alcançada pelo sujeito por meio de sua convicção de fé e pela oração. Em uma situação adversa o religioso apóia-se em sua fé pessoal, suas convicções amenizam seu sofrimento e a oração lhe coloca em contato direto com Deus. Essas são ferramentas utilizadas pelo religioso para transpor seu sofrimento.

Fica clara a relevância que é a figura do psicoterapeuta em demandas perpassadas por questões religiosas. Ter condição para acolher devidamente tais demandas, faz parte da atuação do psicólogo. Possuir conhecimentos nessa área é essencial para um bom desempenho profissional. O cliente precisa ter suas questões validadas e acolhidas pelo terapeuta. Por sua vez, o terapeuta deve interessar-se por elas e as utilizar em favor do cliente, fazendo fluir o processo terapêutico (Neubern, não publicado).

O trabalho também revelou a importância dos vínculos que se formam no contexto religioso. Poder apoiar-se em *irmãos* é importantíssimo para quem sofre. Também possuem extrema importância no enfrentamento religioso a família, os amigos, a instituição religiosa e o líder religioso. Nesse contexto o sofrimento aproxima o sujeito de Deus e fortalece sua fé no sagrado (Jaspard, 2004). O autor destaca que o crente convicto não considera o sofrimento como castigo ou vontade divina, antes resigna-se fortemente contra esse pensamento. Enxerga nele um caráter pedagógico, onde o crescimento pessoal e espiritual é alcançado.

Nesse ponto do trabalho, cabe perguntar o que é possível reter deste estudo, e quais os ensinamentos que se pode abstrair. Nesse sentido é pertinente considerar o quanto foi válido pesquisar acerca do tema. Quanto ao sofrimento, entende-se que alude a uma experiência existencial humana que encontra sentido no contexto religioso. A religião, e mais

especificamente a experiência religiosa, possui um dinamismo psíquico que se incumbe de proteger a integridade emocional e física de quem sofre. No contexto religioso é clara a preferência do adepto por enfrentar o sofrimento de forma positiva, ao invés de negá-lo ou reprimi-lo (Jaspard, 2004). O autor ressalta que é possível a presença do paradoxo quanto ao sofrimento gerar dúvida no sujeito, ou aumentar sua confiança em Deus, o que é resolvido de uma forma muito prática, pois no dizer deste autor, essa dúvida é dissipada por aquilo que se vivencia na experiência pessoal com o sagrado, que coloca o sujeito em um lugar bem mais próximo de Deus. Os que se contentam apenas com práticas metódicas, em geral, não conseguem de desvencilhar desse paradoxo.

Muitos crentes convictos conseguem dar ao sofrimento

“um sentido religioso... sem interrogar a Deus acerca de sua responsabilidade de criador; eles são igualmente os únicos a poder compartilhar isso na oração, individualmente ou com a comunidade cristã. A experiência da adversidade, que é o sofrimento, tem por efeito aproximá-los de Deus e reforçar sua relação pessoal e sua fé” (Jaspard, 2004, p. 210).

Desta forma, conclui-se que o sofrimento ocupa um lugar psicologicamente satisfatório no contexto religioso. Religião e sofrimento entrelaçam-se com resultados positivos, onde um não é indiferente ao outro, antes o sofrimento faz progredir a fé pessoal no sagrado. A renúncia à fé pode comparecer no enfrentamento da adversidade na vida daquele que nunca teve uma experiência religiosa pessoal, mas não na vida do religioso convicto. Por fim, percebe-se que a religião, de certa forma, revela ao homem quem de fato ele é. “O ser humano naturalmente deseja saber a verdade sobre si mesmo” (Amatuzzi, 2001, p. 33).

O trabalho atendeu aos objetivos propostos inicialmente. Levou a autora a refletir sobre vários aspectos psicológicos que perpassam o tema, inclusive levando-a a uma reflexão

acerca de sua vivência religiosa pessoal. O estudo mostrou-se relevante para a atuação do psicólogo em sua prática clínica, principalmente quanto a atender às demandas religiosas. É uma pesquisa que vale à pena ser aprofundada para um melhor desempenho profissional.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amatuzzi, M. M. (2001). Esboço de teoria do desenvolvimento religioso. In: Paiva, G. J. (Org.). *Entre Necessidades e Desejos: diálogos da psicologia com a religião*. São Paulo: Loyola.
- Amorese R. M. (2003). *Meta-história: a história por trás da história da salvação*. Viçosa: Ultimato.
- Anderson, H. & Goolishian, H. (1998). O cliente é o especialista: a abordagem terapêutica do não-saber. In: McNamee, S. & Gergen, K. J. (Org.). *A terapia como construção social*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Aponte, H. J. (1996). *El sesgo político, los valores Morales y la espiritualidad en la formación de los psicoterapeutas*. Sistemas Familiares, Año 12, Nº 3, 9 – 19.
- Bauman. Z. (2003). *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. (P. Dentzien, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.
- Bauman, Z. (2008). *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. (C. A. Medeiros, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar.
- Baungart, T. A. A. & Amatuzzi, M. M. (2007). *Experiência Religiosa e Crescimento Pessoal: Uma Compreensão Fenomenológica*. Disponível em: www.pucsp.br/rever/pdf. Acessado em outubro de 2008.

- Baurus-Michel, J. & Camps, C. (2003). *Sofrimento e perda de sentido : considerações psicossociais e clínicas*. Psic. [online]. jun. vol. 4, nº.1, p. 54 - 71. Disponível em: http://pepsic.bvs-psi.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1676-. Acessado em agostos de 2008.
- Benavides, G. (2002). *La función de los extremos em la constitución de la religión*. Imaginário/NIME-LABI. (8). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 122-128.
- Berger, P. L. (1996). *Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. (W. Boff e J. Clasen, Trad.). Petrópolis: Vozes.
- Besnier, J. M. (1996). *As Teorias do Conhecimento*. (J. Chaves, Trad.). Lisboa: Instituto Piaget.
- Bíblia de Jerusalém: nova versão, revista e ampliada. (2002). São Paulo: Paulus. (original publicado em 1998).
- Botelho, J. B. (1991). *Medicina e religião: conflito de competências*. Manaus: Metro Cúbico.
- Brenner, C. (1987). *Noções básicas de psicanálise: introdução à psicologia psicanalítica*. (A. M. Spira, Trad). Rio de Janeiro: Imago.
- Buber, M. (2007). *Eclipse de Deus: considerações sobre a relação entre religião e filosofia*. Campinas: Verus.

- Cairns, E. E. (1992). *O cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã*. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova. (original publicado em 1984).
- Carvalho, J. J. (2001). *Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea*. Série Antropologia, 114. Brasília. Departamento de Antropologia-Instituto de Ciências Sociais/Universidade de Brasília (UNB). Disponível em: www.unb.br. Acessado em setembro de 2008.
- Champlin, R. N. (2001). *O Antigo Testamento interpretado: versículo por versículo*. Vol. 1. São Paulo: Hagnos. (original publicado em 1933).
- Dalgalarrondo, P. (2008). *Religião, psicopatologia e saúde mental*. Porto Alegre: Artmed.
- Eliade, M. (2001). *O sagrado e o profano*. (R. Fernandes, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (original publicado em 1957).
- Eliade, M. & Couliano, P. (1999). *Dicionário das religiões*. (I. C. Benedetti, Trad). São Paulo: Martins Fontes. (original publicado em 1990).
- Erickson, M. J. (1997). *Introdução à Teologia Sistemática*. São Paulo: Vida Nova.
- Faria, J. B. & Seidl, E. M. F. (2005). *Religiosidade e enfrentamento em contextos de saúde e doença: revisão da literatura*. Psicologia Reflexão e Crítica. Vol. 18 n.3. Set/dez. Porto Alegre. Disponível em www.scielo.br/scielo.php. Acessado em agosto de 2008.

- Figueira, E. A. P. (2007). *Experiência religiosa e experiência humana no século XXI: construção de chaves de leitura para estudo do fato religioso*. Revista Nures, nº 7 setembro/dezembro 2007. NERS/PUC–SP. Disponível em: www.pucsp.br/revistanures. Acessado em agosto de 2008.
- Gonçalves, M., Gíglío, J., & Ferraz, M. (2006). *Religião e seus conceitos: análise sociológica do termo religião*. Disponível em: www.pucsp.br/rever/ggf.pdf. Acessado em setembro de 2008.
- Gonzales, J. L. (1998). *Uma História ilustrada do Cristianismo*. São Paulo: Vida Nova.
- González Rey, F. L. (1999). Psicologia e Educação: desafios e projeções. In Oswaldo, Alonso Rayz (org). *Trabalho Pedagógico: realidades e perspectivas*. Porto Alegre: Sulina.
- González Rey, F. L. (2005). *Sujeito e Subjetividade: uma aproximação histórico cultural*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning.
- Hessen, J. (2003). *Teoria do Conhecimento*. (J. V. G. Cuter, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.
- Hycner, R. (1995). *De pessoa a pessoa: psicoterapia dialógica*. (E. P. Z. Gomes, E. Chagas, M. Portella, Trad). São Paulo: Summus.
- James, W. (1995). *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. (O. M. Cajado, Trad.). São Paulo: Cultrix. (original publicado em 1909).

- James, W. (1986). *A vontade de crer*. (C. C. Bartolotti, Trad.). São Paulo: Edições Loyola. (original publicado em 1896).
- Jaspard, J. M. (2004). *Significação religiosa do sofrimento e posição psicológica na fé*. Psicologia USP, 15(3), 191-212.
- Laplanche, J. & Pontalis, J. B. (1970). *Vocabulário de Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes.
- Martelli, S. (1995). *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. São Paulo: Paulinas.
- Matos, A. S. (2008). *Aspectos sociais do cristianismo: Teologia Histórica*. Disponível em: www.mackenzie.7130.br/auderi_souza. Acessado em setembro de 2008.
- May, R. (1996). *A arte do aconselhamento psicológico*. (W. T. Santos e H. Martendal, Trad.) Petrópolis: Vozes.
- Mendes, A. M. B. & Silva, R. R. (2006). *Prazer e sofrimento no trabalho dos líderes religiosos numa organização protestante neopentecostal e noutra tradicional*. Psico USF. Jun. vol. 11, nº1, P. 103-112. Disponível em: <http://pepsic.bvs-psi.org.br/scielo.php?script=sciarttext&pid>. ISSN 1413-8271. Acessado em agosto de 2008.

Morin, E. (2002). *O método 4: As idéias – habitat, vida, costumes, organização*. (J. M. Silva, Trad.). Porto Alegre: Sulina.

Neubern, M. S. *Psicoterapia e Religião: Sentido Subjetivo e Experiência do Sagrado*.
Manuscrito não publicado. (Este artigo é fruto do projeto de pesquisa “Subjetividade e Complexidade na Psicologia Clínica”, do Instituto Milton H. Erickson de Brasília).

Neubern, M. S. *Hipnose, Dor & Subjetividade: Utilizando Experiência Religiosa em Psicoterapia*. Manuscrito não publicado.

Neubern, M. S. (2008). (Comunicação pessoal). Aula da disciplina TTP II. Professor doutor Mauricio da Silva Neubern, no 1º Semestre de 2008 UniCEUB.

Oliveira, C. I. & Pires, A. C. (2006). *O ideal de cura integral na nova espiritualidade evangélica brasileira: uma interpretação psicológica*. Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião - UMSP, 31, 117-143.

Otto, R. (2007). *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. (W. O. Schlupp, Trad.). Petrópolis: Vozes. (original publicado em 1979).

Pereira, J. (2003). *A fé como fenômeno psicológico*. São Paulo: Escrituras.

Peres, M. F. P. (2007). *A importância da integração da espiritualidade e da religiosidade no manejo da dor e dos cuidados paliativos*. Revista Psiquiatria Clínica. 34, suplemento 1, 82-87.

- Portella, R. (2006). *Religião, sensibilidades religiosas e pós-modernidade: da ciranda entre religião e secularização*. Disponível em www.pucsp.br/rv2_2006/p_portella.pdf. Acessado em outubro de 2008.
- Queiroz, P. Q. (2006). *Ser é o bastante*. Viçosa: Ultimato.
- Quintana, A. M. (1999). *A Ciência da Benzedura: mau olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise*. Bauru: Edusc.
- Rabelo, T. C. B. (2003). *A importância litúrgica na espiritualidade cristã: vivências e projeções*. Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião – UMSP, 12, 102-136.
- Rosa, M. (1971). *Psicologia da Religião*. Rio de Janeiro: JUERP.
- Sampaio, J. R. (1999). Experiência numinosa e “confissões de fé” em Carl G. Jung. In: Massimi, M & Mahfoud, M. (Orgs.). (1999). *Diante do mistério – psicologia e senso religioso*. São Paulo: Loyola.
- Valle, E. (2002). *Conversão: da noção teórica ao instrumento de pesquisa*. Disponível em: [.pucsp.br/rever/rv2_2002/p_valle.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv2_2002/p_valle.pdf). Acessado em setembro de 2008.
- Vergote, A. (2001). Necessidade e desejo da religião na ótica da psicologia. In: Paiva, G. J. (Org.). *Entre Necessidade e Desejo: diálogos da psicologia com a religião*. São Paulo: Loyola.

White, J. (2001). *As máscaras da melancolia: um psiquiatra cristão examina a depressão e o suicídio*. (Y. M. Krievin, Trad.). São Paulo: ABU Editora. (original publicado em 1987).

Wilges, I. (1995). *Cultura religiosa: as religiões no mundo*. Petrópolis: Vozes.